

**La superación de la barbarie, la emancipación del sujeto y la autorreflexión
crítica: fines del proyecto educativo en Theodor Adorno**

ARLEX BERRÍO PEÑA



**UNIVERSIDAD DEL NORTE
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRIA EN FILOSOFÍA
BARRANQUILLA
2016**

**La superación de la barbarie, la emancipación del sujeto y la autorreflexión
crítica: fines del proyecto educativo en Theodor Adorno**

ARLEX BERRÍO PEÑA

**Trabajo de grado presentado en cumplimiento parcial de los requisitos para
optar al título de Magíster en Filosofía**

JAVIER ROBERTO SUÁREZ GONZÁLEZ
ASESOR

Línea de investigación en filosofía práctica



UNIVERSIDAD DEL NORTE
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BARRANQUILLA
2016

Nota de aceptación

Firma del Jurado

Firma del jurado

Firma del asesor

Barranquilla-Atlántico, noviembre de 2016



Agradecimientos / dedicatoria

Agradezco a Dios, mi familia y la Universidad del Norte por acompañarme en este proceso de crecimiento profesional.

Dedico este trabajo a mis hijas y esposa, por regalarme su tiempo para dedicar un espacio de mi vida a esta reflexión académica.

Contenido

Introducción	6
Primer capítulo. <i>Dialéctica de la Ilustración</i> : entrelazamiento de la barbarie y la racionalidad.....	10
“El Mito es ya Ilustración...”	10
“... la Ilustración recae en mitología”	25
Segundo capítulo. Antisemitismo como expresión de la <i>Dialéctica de la Ilustración</i>	32
Estudio sobre el antisemitismo en <i>Dialéctica de la Ilustración</i>	32
El antisemitismo expresado como un fragmento	35
Antisemitismo: negación de la subjetividad	44
Antisemitismo: negación de la metafísica	53
Tercer capítulo. Filosofía después de Auschwitz: una ética de la no identidad e idea de una educación crítica	67
Filosofía Después de Auschwitz.....	68
<i>Novedosa manera de ver la metafísica: la realidad se expresa en la negación, no en la afirmación</i> 76	
<i>De la idea de trascendencia en Kant a la idea de emancipación en Adorno</i>	84
Ética de la no-identidad	91
Proyecto de educación crítica	107
<i>Educación contra la insensibilidad</i>	107
<i>Educación y sentido de la experiencia</i>	116
<i>Educación y memoria</i>	119
<i>Educación y corporalidad</i>	120
<i>Educación para la emancipación</i>	123
<i>Volver a los orígenes: Educación para la Ilustración</i>	127
Conclusión	129
Referencias.....	134

Introducción

Las reflexiones sobre la educación parecen dar la impresión, actualmente, de mostrarse más interesadas en pensar las distintas metodologías que mejor se ajustan a la idea de una enseñanza en el contexto de una sociedad que dice llamarse competitiva, en la que los modelos educativos responden a estándares medibles que tienden a garantizar, a través de los procesos de formación, la educación de individuos supuestamente competentes que pretenden adaptarse con relativa facilidad a la sociedad y que, en ese sentido, responden a las exigencias del mercado. Por ello, en el contexto contemporáneo, adquiere nuevamente relevancia la necesidad de volver a pensar las razones por las cuales los seres humanos son exhortados a educarse.

¿Educar para qué? debería ser la pregunta orientadora de un debate contemporáneo sobre el asunto. De alguna manera, se ha desnaturalizado la reflexión sobre el problema de la educación y se ha enfocado el fundamento de la acción educativa a otros campos que discrepan y distorsionan la razón de ser del proyecto de educar a los seres humanos.

Una evidencia de lo anterior está en el ejercicio que realiza la pedagogía, cuando pretende apropiarse de los problemas que le competen a la reflexión filosófica sobre el problema de la educación. La educación, como un problema propio de la reflexión crítica, ha sido sacada del escenario filosófico, y se ha instrumentalizado en una forma de lenguaje que piensa la educación sólo como un asunto —en el contexto de las mal llamadas—, estrategias pedagógicas, las cuales de lo único que dan cuenta es de mecanismos de cálculo y verificación de alternativas didácticas que hablan del aula de clase como un escenario para el éxito o el fracaso escolar. En consecuencia, se ha perdido la reflexión crítica de la educación, pues el interés actual se dirige más a los medios que a los fines que le otorgan sentido a la formación en la educación.

En este contexto, esta investigación es una reflexión en el marco de una idea de la filosofía de la educación que, en los tiempos actuales, no es ajena a las prácticas de destrucción de lo humano en distintas esferas de la vida social. Existen las condiciones teóricas para pensar la educación y las estructuras de la sociedad y, a partir de eso, mostrar que podría construirse la idea de un estado y vida social mejor para los seres humanos; sin embargo, las expectativas prácticas han demostrado que el presente en lugar de ir en una tendencia hacia mejor, ha provocado la cimentación de una sensación de mayor barbarie, dadas diversas experiencias en los distintos órdenes de la vida humana (social, político, económico, cultural y medio ambiental).

El modelo de vida avanza cada vez más hacia la superficialidad, hacia la instrumentalización absoluta de la existencia. Ejemplos de este proceso, son casi innumerables: la trata de blancas, el tráfico de órganos, individuos que sirven de correos para transportar droga, la superficialidad que los medios de comunicación presentan como el ideario moderno de la vida, entre otros. Estas son expresiones de una racionalidad que anula la subjetividad y, a su vez, es la constatación del fracaso de los proyectos idealistas que siempre ofrecieron una tendencia en la que los seres humanos “teníamos” una existencia con sentido, a pesar de que la racionalidad objetiva había perdido, en cierta medida, su legitimidad.

En los tiempos actuales resulta complejo saber la dirección hacia dónde nos dirigimos como humanidad. Existe la autodestrucción de los seres humanos, la naturaleza y la excusa de una cientifización de la existencia han llevado a dudar si realmente vamos en la dirección correcta para conquistar lo que, en el contexto de la Ilustración, se había pretendido en términos de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Una sociedad en la cual el mal se presenta de todas las formas imaginadas posible, y en la que parece que las expresiones de la barbarie han aumentado su capacidad para la destrucción en alianza con los avances “civilizadores” de la técnica.

Por esta razón, hacer una reflexión sobre la educación y su objetivo de orientar a los seres humanos hacia una vida, en la cual sus expresiones de libertad reflejen el reconocimiento mutuo, es todavía un asunto irrealizable como proyecto. Por tal motivo, es necesario analizar, en el marco de una investigación de filosofía de la educación, qué ha ocurrido para que el objetivo de humanización no se haya cumplido y, en su lugar, la barbarie en sus diversas manifestaciones haya sido la protagonista en la vida de la especie humana. En este sentido, la formación de mejores seres humanos es cada vez más un sueño que solo se postula en las referencias teóricas de proyectos que no se ajustan a las condiciones de las personas en sus condiciones reales (materiales) de existencia.

Por este motivo se ha considerado, a través de este proyecto de investigación, que nadie mejor en los tiempos contemporáneos como Theodor Adorno para ayudar a rastrear y pensar las tareas, los objetivos, las expectativas y las exigencias de la educación para evitar un avance que se dirija hacia la destrucción de la humanidad.

Para Adorno la educación es uno de los caminos para la superación de la barbarie. Su propuesta llama la atención sobre la importancia de que las categorías para hacer posible la emancipación parten de una idea de educación basada en el proyecto moral que busca evitar que

acontecimientos como Auschwitz se repitan. En este horizonte, cabe preguntarse, como elemento orientador del desarrollo del proyecto de investigación, lo siguiente: ¿Qué relación encuentra Adorno, en colaboración con Horkheimer, entre la barbarie y el mito como primera forma de Ilustración? ¿Qué categorías conceptuales pueden encontrarse en el antisemitismo manifestado en Auschwitz como expresión patológica de la racionalidad Ilustrada? ¿Qué horizonte de sentido, particularmente epistemológico y ético, debe ser la base para el proyecto de una idea de educación crítica, que permita formular una idea de educación contra Auschwitz o, lo que es igual, para la superación de la barbarie?

Para resolver estos cuestionamientos se ha propuesto un ejercicio de reflexión a través de un recorrido por el pensamiento de Adorno, el cual se ha desarrollado de la siguiente forma. En el primer capítulo, se hace un estudio que parte de un análisis que Adorno realiza junto a Horkheimer, sobre el entrelazamiento entre la barbarie y el mito homérico, como génesis de la racionalidad, para demostrar cómo el dominio, como expresión de una razón con deseo de explicar y aprehender a la naturaleza para sobreponerse a ella, ha conseguido establecerse como razón lógica. Es así, como se reflexiona la historia en sentido dialéctico y su tendencia degenerativa hasta la Ilustración. Para los frankfurtianos la racionalidad ha conseguido conquistar la naturaleza repitiendo el modo operativo de la mitología. Es decir, las estrategias empleadas por la racionalidad coinciden con las del mito.

En el segundo capítulo se reflexiona, a partir de una investigación práctica que lleva el título de *Elementos del antisemitismo*, en la cual Adorno y Horkheimer demuestran que sus reflexiones sobre la dialéctica de la historia tienen una expresión concreta en el antisemitismo llevado a cabo por los nazis durante la segunda guerra mundial. Sin embargo, el marco de la reflexión realizada se ubica en un contexto de análisis de toda la historia y no reduciéndolo al evento singular. Ambos consideran que el antisemitismo es el fenómeno social que mejor expresa el modo operativo de una racionalidad que destruye y anula lo que no es dominado por el pensamiento que parte del principio de identidad.

En el tercer capítulo se analizan los fundamentos epistemológicos que Adorno desarrolla en *Dialéctica Negativa*. El ejercicio se realiza en tres escenarios que están relacionados con el proyecto educativo de Adorno. Primero, en las *Meditaciones sobre la metafísica* se pueden comprender las categorías metafísicas que Adorno emplea como fundamento para construir una nueva idea de filosofía después de Auschwitz contraria a las de corte idealista (Kant y Hegel).

Luego, se rastrea un proyecto moral de Adorno que se encuentra implícito en las categorías expuestas en una nueva idea de filosofía. Este proyecto moral se expresa concretamente en la formulación novedosa del imperativo categórico de Adorno. Al final, se comparan las categorías filosóficas y las de la moral para identificar los objetivos o categorías para la educación después de Auschwitz que Adorno expone no solamente en las recopilaciones radiofónicas recogidas en *Educación para la Emancipación* sino en el conjunto de toda su obra.

Primer capítulo. *Dialéctica de la Ilustración*: entrelazamiento de la barbarie y la racionalidad

En este primer capítulo se analizarán los fundamentos de la filosofía de Adorno con base en la dialéctica de la historia que se expone en el trabajo elaborado con Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Para ambos autores, las causas de la regresión de la Ilustración, evidentes en las instituciones sociales y formas históricas concretas, confirman la tesis de que tales causas se encuentran en ella misma. Por esta razón, se remiten al mito para demostrar que el principio degenerativo presente en la Ilustración también existe en él.

De este modo, inicialmente se analizará la primera parte de la tesis *el mito es ya Ilustración*. En esta, Horkheimer y Adorno demuestran que el ‘Dominio’, principio mediante el cual la Ilustración busca el control de la naturaleza, está igualmente presente como fundamento del mito. De esta forma, confirman el carácter ilustrado del mito, ya que este pretende el mismo objetivo de buscar el dominio absoluto de la naturaleza en sus distintas expresiones.

Posteriormente se analiza la segunda parte de la tesis: *la Ilustración deviene en mitología*, en la que los autores constatan que la Ilustración repite en sus fundamentos, aparentemente libres de todo contenido mítico, lo que el mito hacía a través del concepto, la palabra y la imagen. El cálculo matemático, herramienta de la Ilustración para lograr el control, reemplaza a los instrumentos del mito, sin embargo, opera de la misma forma que estos. En este sentido, al afirmar el advenimiento de la Ilustración en mito confirman que desde la prehistoria la racionalidad está entrelazada con la barbarie.

“El Mito es ya Ilustración...”

Horkheimer y Adorno sufrieron los estragos de la guerra, debido a lo cual tuvieron que exiliarse en Estados Unidos a partir de 1938. A kilómetros de Alemania, su pasado familiar y la relación con el Instituto de Investigación Social de Frankfurt se sumó el suicidio de Walter Benjamin el 26 de septiembre de 1940. Estos fueron acontecimientos determinantes en la vida de ambos autores. Por otra parte, sus ideales marxistas se hundían con el fracaso de la Unión Soviética de Stalin. Notaban el ascenso económico de Estados Unidos y el cambio de mentalidad del proletariado gracias a su relación con los medios de comunicación. En estas condiciones, y con

el sentimiento de fracaso respecto a sus ideales marxistas, iniciaron en 1944 un trabajo en conjunto titulado *Dialéctica de la Ilustración*¹. Allí se propusieron “... comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 51). Era importante desvirtuar la falsa proyección de que el mundo tiende hacia algo mejor, como había pensado Kant en sus artículos sobre filosofía de la historia², y había que especificar lo que hace del tiempo presente la expresión de una época que se encuentra en decadencia. Para ello era necesario, primeramente, realizar una “crítica radical de la razón histórica”, porque solo así habría la posibilidad de salvar el proyecto Ilustrado.

De esta manera, la intención que se proponen Horkheimer y Adorno con base en *Dialéctica de la Ilustración* en cierto sentido tendrá como soporte los trabajos de Walter Benjamin (1939-1940), quien dará a su trabajo elementos de reflexión sobre la historia³. Sin embargo, para Benjamin, a diferencia de Horkheimer y Adorno, la historia daba el papel protagónico a la burguesía y a las condiciones económicas que median en las relaciones sociales que determinan el rumbo del progreso. Igualmente, logra establecer una relación de la historia y la proclamación del triunfo ilimitado por parte del ‘materialismo histórico’ (cfr. Benjamin, 1972, p. 177). Una forma particular de entender la historia, para no mirar ingenuamente la idea de progreso, parte del convencimiento de la necesidad de realizar una revisión y autorreflexión de la misma. La explicación de esta tesis Benjamin (1972) la formula en los siguientes términos:

1 Según Schmidt, para 1940 Horkheimer tenía unos adelantos a lo que él llamaría “dialéctica lógica”. Este trabajo tenía la línea de argumentación de lo que sería en última instancia el trabajo publicado con el título de *Dialéctica de la Ilustración*. Para la primavera de 1941, el enfoque de Horkheimer había comenzado a pasar de la larga lista de categorías que había abordado en sus cartas desde finales de la década de 1930 a los temas que dominaron *Dialéctica de la Ilustración*. En ese entonces, le explicó a su amigo Friedrich Pollock que su intención era explorar la “ruptura de la cultura” mediante el desarrollo de tres tesis: (1) que la cultura en sí era “engañoso, lleno de contradicciones, frágil” (idea que él atribuye al marqués de Sade y Nietzsche); (2) que existía una relación entre las concepciones contradictorias de la verdad y contradicciones en las formas reales de la existencia social (idea que atribuyó a Hegel y Marx); y (3) que el concepto de verdad es “Crítica negativa” (que él vio como visión crucial de Schopenhauer). Schmidt considera que se observa de manera algo críptica la idea de que uno pueden “hacer uso de la verdad” (Hitler). En esto consiste el conflicto secreto de la sociedad moderna (cfr. Schmidt, 2004, p. 147).

2 Cfr. Kant, I. (1998). *Filosofía de la historia*. E. Ímaz (Trad.). México: Fondo de cultura económica, particularmente *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* (1798).

3 Susan Buck-Morss en *Origen de la Dialéctica negativa* explica que en 1942 Horkheimer y Adorno realizaron unos ensayos sobre filosofía de la historia teniendo como base las tesis de Benjamin. Estos ensayos fueron publicados como una edición especial con el título *Sobre el concepto de historia*. Igualmente el ensayo de Horkheimer sobre *El Estado autoritario* sostenía que la estructura de la dominación era el origen de aquello que Benjamin llamaba la ‘barbarie’ recurrente en la historia (cfr. Buck-Morss, 1981 [1977], p. 336). Por otra parte, Axel Honneth (2009b) confirma esta perspectiva al afirmar: “Adorno adquirió la idea de una hermenéutica materialista de la historia natural, que ya no abandonaría por el resto de su vida, en el intercambio intelectual con Walter Benjamin” (p. 67).

Hay un cuadro de Klee que se llama *Ángelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (p. 183)

De acuerdo con este fragmento, Benjamin comprende que la historia ha estado condenada por la barbarie y es imposible demarcar otro rumbo. En el análisis de la misma solo es posible encontrar ruinas y la expresión de una barbarie que la condena a la autodestrucción. El origen de la barbarie está unido a la historia, y el progreso solo es posible en la medida que se entienda como una ruina eterna⁴.

Sin embargo, a diferencia de Benjamin, Horkheimer y Adorno comprenden que en la historia, a pesar de estar condenada al fracaso, como se ilustra en la visión benjaminiana, puede existir alguna posibilidad de reorientación que permita pensar en su posible salvamento.

De allí que “Se trata de que la Ilustración reflexione sobre sí misma, si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero. No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 55). De este modo, la revisión dialéctica de la historia debe ser el método para comprender la historia como crítica de la idea de progreso y no, como en Benjamin, en la aniquilación de la historia por vía del progreso.

Por otra parte, en Horkheimer y Adorno la barbarie, como expresión del dominio en los tiempos modernos, asume formas no económicas que hacen que en las experiencias de la barbarie se subordinen los mecanismos de mediación social.

4 En la traducción realizada por Echeverría de la tesis sobre la historia de Benjamin se presenta en su trabajo introductorio un enfoque teológico de la comprensión de Benjamin sobre la historia. Razón por la cual una interpretación en sentido dialéctico y aporético, como pretenden Horkheimer y Adorno, no es posible encontrarlo en la postura benjaminiana.

Según Sánchez (1994), interpretando a los autores frankfurtianos, la barbarie es considerada en la modernidad como la expresión de la venganza de la naturaleza cansada de la explotación a la que ha sido sometida por el hombre en el exterior y de la represión que ha sufrido en el interior del mismo sujeto (cfr. p. 13)⁵. En consecuencia, el dominio no comienza con el surgimiento de la burguesía, sino en el origen del conflicto entre el hombre y la naturaleza (exterior e interior) previo al surgimiento del capitalismo.

La complejidad del análisis de la barbarie en la modernidad entrega otro tipo de evidencia para los autores de *Dialéctica de la Ilustración*. Un ejemplo de lo anterior es la negativa del proyecto soviético para sostener, en la praxis, las aspiraciones del marxismo ortodoxo. Claramente, para Horkheimer y Adorno, el fracaso del proyecto marxista, base para comprender la historia en perspectiva burguesa, era la evidencia para hacer un giro en la investigación. En la interpretación de Jay (1973) de este giro se observa que los autores francfortianos abandonan el análisis de la lucha de clases, y el marxismo se convierte en una expresión de la tradición de la Ilustración; hecho que para Jay será fundamental, porque exige que ambos autores cambien el rumbo de su comprensión de la dialéctica de la historia ilustrada. Según él, para Horkheimer y Adorno, al igual que Pollock y Lowenthal, la clave para comprender esta nueva perspectiva de la historia está relacionada con las expresiones no capitalistas, no económicas, que se evidencian en el fascismo nazi.

De esta forma, Jay manifiesta que en la tradición de los pensadores francfortianos se rastrea lo siguiente:

El modo capitalista de explotación era visto ahora en un contexto más amplio como la forma histórica, específica de dominación característica de la era burguesa en la historia occidental. ...

La dominación, afirmaban, era ahora más directa y virulenta sin las mediaciones características

5 En *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer (1973 [1967]) manifiesta: "... la subyugación de la naturaleza, dentro y fuera del hombre, se va llevando a cabo sin un motivo que tenga sentido, la consecuencia no es un verdadero trascender la naturaleza o una reconciliación con ella, sino la mera opresión" (p. 104). Esto demuestra la manera como el carácter instrumental de la razón a través de la historia se ha ido separando de la naturaleza, pero a la vez cómo ésta a través de procesos de socialización, formación y tecnificación anula al sujeto y reifica su relación con el mundo natural. En este sentido, por ejemplo, Biro (2007) desarrolla una idea de lo que podría denominarse una epistemología de los conceptos ecológicos según Adorno. Afirma que la persistencia de unos antagonismos, en los términos de una dialéctica de la no-identidad (no solo entre el estado y la sociedad, sino también entre clases dentro de la sociedad, y entre la sociedad y la naturaleza), es lo que demuestra que no hemos llegado al fin de la historia (cfr. Biro, 2007, p. 356).

de la sociedad burguesa. En un cierto sentido era la venganza de la naturaleza por la crueldad y la explotación de que el hombre occidental la había hecho objeto durante generaciones. (p. 414)⁶

Esta nueva perspectiva propuesta por los investigadores de Frankfurt fue fundamental porque era posible rastrear en las instituciones y experiencias del capitalismo una explicación acerca de las formas de expresión de la barbarie, sin desconocer que las expresiones violentas tenían límites insospechados por el sistema económico imperante⁷. Horkheimer y Adorno (1998 [1944 y 1947]) lo expresan de la siguiente manera:

... (La) Ilustración, se volvió contra la burguesía tan pronto como ésta, convertida en sistema de dominio, se vio obligada a ejercer la opresión. La Ilustración no se detiene, según su propio principio, ni siquiera ante el mínimo de fe que es necesario para que el mundo burgués pueda existir. Ella no presta al dominio los fieles servicios que le prestaron siempre las viejas ideologías. (p. 140)

Para los autores es claro que la burguesía cumple un papel determinante en la historia de la Ilustración, pero no es la razón fundamental que le otorga sentido a la realidad humana.

Según Jay (1973), Horkheimer y Adorno comprenden que el horizonte de la investigación y del análisis debía ser ampliado porque el principio patológico que hace presencia en la historia “... en vez de ser el correlato cultural de la burguesía en ascenso, se expandió hasta incluir el

6 En los aforismos de *Ocaso (Dämmerung)* Horkheimer (1986 [1931/1934]) se anticipa a algunas de las tesis propuestas en *Dialéctica de la Ilustración*, y al desplazamiento en el modo de comprender el ejercicio crítico que identificó Jay (1973). Por ejemplo, en el aforismo *El hombre insignificante y la filosofía de la libertad*, Horkheimer afirma lo siguiente: “El hombre de negocios depende de leyes que ni él ni ningún otro, ni siquiera un poder encargado por los hombres para ello, ha elaborado consciente y voluntariamente, leyes de las cuales se sirven hábilmente los grandes capitalistas y, quizás, él mismo, pero cuya existencia hay que aceptarla como un hecho. La buena o mala coyuntura, la guerra, incluso las propiedades de los hombres y las cosas, exigibles sobre la base de la situación dada de la sociedad, están condicionadas por esas leyes, por la realidad social anónima, como lo está la rotación de la tierra por las leyes de la naturaleza muerta” (p. 71).

7 De hecho, Honneth (2009a) en su interpretación de la crítica de la modernidad desarrollada por Foucault y Adorno encuentra que en ambos autores hay una construcción del concepto de racionalidad que está orientado según una orientación compasiva respecto al sufrimiento del cuerpo humano. Precisamente en *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer afirma que “... por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 277). Se trata de la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas que han sido reprimidas y desfiguradas por la civilización. En la crítica de Adorno a la era moderna y en el análisis del poder de Foucault está presente una crítica del proceso de civilización como proceso de racionalización técnica o instrumental: “... mientras que Adorno orienta su concepto de racionalización más bien por el modelo de dominación de la naturaleza, ... Foucault se apoya en el modelo de control social... En el primer caso se trata en efecto de racionalidad instrumental; en el segundo, de racionalidad estratégica” (Honneth, 2009a, pp. 136-137).

espectro completo del pensamiento occidental” (p. 417). Por lo anterior, el proyecto debía ir mucho más allá del análisis de las estructuras sociales y de producción en el capitalismo, y ahora el estudio histórico que se había restringido en la comprensión de la burguesía pasaba a ampliar su referencia en la tradición de la Ilustración y su pensamiento.

Por esta razón, cuando en *Dialéctica de la Ilustración* se afirma:

La irracionalidad del capitalismo totalitario, cuya técnica para satisfacer necesidades hace imposible, en su forma objetivada y determinada por el dominio, la satisfacción de las necesidades y conduce al exterminio de los hombres: esa irracionalidad está ejemplarmente prefigurada en el héroe que se sustrae al sacrificio sacrificándose. (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 107)

Se comprende que el mundo se había orientado hacia una forma unívoca de expresión de la racionalidad: la instrumental⁸. Así, el análisis abre la posibilidad de comprender el problema como algo propiamente relativo al pensamiento occidental en sí mismo y no como algo específico de un momento histórico del capitalismo.

En la historia de la Ilustración se supone que se había superado al mito, pero en verdad, según *Dialéctica de la Ilustración*⁹, el mito no era una realidad distinta, sino un primer estadio de la Ilustración. Aunque para Horkheimer y Adorno (1998 [1944 y 1947]) “... el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo” (p. 59). Precisamente el desencantamiento era un proceso de desmitologización que ofrecía la evidencia de la superación del mito, pero que al tiempo, en la historia, había un advenimiento en mitología.

8 Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén* permite que se comprenda de mejor manera la expresión “lo irracional de lo racional”. Cuando dice que Eichmann “... estaba obligado a obedecer las órdenes que se le daban” (Arendt, 2003 [1963], p. 18) se justifica que el cumplimiento de la orden demandada por el Estado (tercer *Reich*) lo exonera de las acusaciones que pesan sobre él. No es su responsabilidad las atrocidades ocurridas contra el pueblo judío. Esto explica por qué Arendt al creer que va a estar frente a un monstruo afirma que se encuentra con otra circunstancia con base en el informe presentado por los psiquiatras que atendieron el caso: “Eichmann era un hombre «normal». «Más normal que yo [además] su actitud hacia su esposa, hijos, padre y madre, hermanos, hermanas y amigos, era «no solo normal, sino ejemplar»” (Arendt, 2003 [1963], p. 20). De este modo, lo irracional de esta manifestación del mal no está en Eichmann, sino en el sistema que permitió todas las atrocidades ocurridas. En todo caso el sistema es irracional y el cumplimiento de las normas del mismo hacen perder la consciencia de lo que realmente es correcto.

9 Para Anson Rabinbach, *Dialéctica de la Ilustración* es un intento de reconstruir la genealogía del sacrificio a través del análisis del destino de mimesis: primero en el orden de la identificación animista; a continuación, en la magia; posteriormente, en el mito; finalmente, en la razón (cfr. Rabinbach, 2000, p. 8).

El programa de desencantamiento del mundo desarrollado por Max Weber tuvo un momento determinante en el pensamiento de Horkheimer y Adorno¹⁰. Es Weber quien en sus escritos sobre *El Origen del Espíritu Capitalista* ofrece los elementos adecuados para tener una visión amplia de la relación de la historia del racionalismo con el sistema económico capitalista. Con base en las tesis principales de Calvino sobre el radical abandono en el mundo de los hombres y la preferencia hacia Dios, Weber afirma que para Dios no existe ninguna posibilidad de quedar condicionado por las leyes o normas humanas¹¹. Esta posición contradecía las posturas que afirmaban la posibilidad de lograr la salvación y sus derechos por medio de los sacramentos y otro tipo de prácticas. De allí que lo único que el hombre podía hacer era reconocerle como Dios, lo cual no es garantía de su salvación, pues solo Dios en su potestad lo puede hacer. De este modo, Dios aparece como un “... ser trascendente e inaccesible a toda humana comprensión que desde la eternidad asigna a cada cual su destino según designios totalmente inescudriñables y que dispone hasta el más mínimo detalle en el cosmos” (Weber, 2012 [1955], p. 16). Por consiguiente, Dios, según Weber, aparece como una realidad inalcanzable frente a la cual el hombre nada puede hacer para condicionarlo.

El resultado de esta idea fue la soledad eterna a la que el hombre se vio abocado. Solo le quedaba la opción de dirigirse sobre un proyecto en la historia en el que nada dependía de sí y tampoco podía hacer algo para cambiarla. Ninguna institución humana estaba en la capacidad de salvarlo. Fue así como “... halló fin el proceso de desencantamiento del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó en tanto superstición y desafuero la búsqueda de medios mágicos para la salvación” (Weber, 2012 [1955], p. 162).

10 Adorno afirma respecto al pensamiento de Weber: “Como se sabe, la racionalidad ocupa el centro de todo el trabajo de Weber y significa para él principalmente racionalidad instrumental. Weber la define como la relación entre los fines y los medios adecuados” (Adorno, 2009 [1969], p. 689). Nuevamente en la discusión propuesta por Honneth (2009a) Adorno entiende la racionalización como el desarrollo de la fuerzas de producción. Por su parte, Foucault como el crecimiento de los medios de control y de poder sociales. La primera es una aproximación a Weber de la mano de Marx; la segunda lo es de la mano de Nietzsche.

11 En la interpretación de Habermas (1987), sobre la explicación de Weber sobre el nacimiento de capitalismo, se explica que la sociedad capitalista emerge a partir de la diferenciación del sistema económico respecto al régimen de dominación política preservado en el feudalismo europeo. La nueva forma de producción exige un nuevo orden político: el Estado moderno. La economía ya no responde a los intereses del señor feudal, sino a la regulación que se hace a través de los mercados. Así, señala Habermas: “Los dos núcleos institucionales que son la empresa capitalista y el moderno aparato estatal se convierten para Max Weber en los fenómenos necesitados de explicación. Ahora bien: el logro evolutivamente más llamativo en la empresa capitalista no lo constituye para Weber la institucionalización del trabajo asalariado, sino el carácter planificado de las decisiones económicas orientadas al lucro y basadas en la contabilidad racional” (p. 443).

Para Horkheimer y Adorno (1988 [1944 y 1947]) esta percepción originaria en Weber constituirá un elemento fundamental para dar inicio a su propia concepción de desencantamiento del mundo. Lo expresan de esta manera:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlo en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia. (p. 59)

Ello era posible porque “... el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 60). Esta tesis coincidía con su idea de que la Ilustración tenía su inicio en el proceso de desmitologización, pero con un origen mucho más allá de la concepción judeocristiana, como Weber la presentaba en su obra. Para los frankfurtianos, la Ilustración inicia en el desencantamiento del mundo a partir del mito y se establece inmediatamente una conexión entre el surgimiento del pensamiento Ilustrado con el deseo de dominar.

Para comprender este problema en *Dialéctica de la Ilustración* es necesario referirse a Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental* porque, aunque es una obra posterior, en ella continúa la línea de reflexión realizada junto a Adorno en 1944. Horkheimer (1973 [1967]) afirma:

La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza... la verdadera crítica de la razón descubrirá y expondrá necesariamente las capas más profundas de la civilización e indagará su historia más primitiva. Desde los tiempos en que la razón se convirtió en instrumento de dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre... podría decirse que la locura que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración hasta los efectos aparentes inocuos de la cultura de masas, ya estaba contenida en el germen en la primitiva objetivación, en la contemplación calculadora del mundo como presa, que experimentó el primer hombre. (p. 184)¹²

¹² Se puede comprender mejor cómo a través de formas concretas de racionalidad se consiguen prácticas inhumanas. De manera que cuando Adorno (1988 [1951]) expresa: “Una sociedad emancipada no sería, sin

Existe una conexión entre el origen de la razón, su carácter instrumental y la violencia experimentada en los campos de concentración. Dicha relación está determinada por un germen patológico que surge en el deseo racional por dominar la naturaleza que solo posibilita entenderla como medio y no como fin¹³. Dicho principio, según Horkheimer y Adorno, está determinado como ‘Dominio’ (*Herrschaft*). De allí que ambos autores entiendan que la razón, en el olvido de su unidad con la naturaleza, se configuró en consonancia con el principio de ‘Dominio’ y así dispuso, en el proceso de su germinación, su propia perversión (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 31).

Es así como Horkheimer y Adorno han dispuesto buscar en la tradición ilustrada las evidencias que posibiliten reafirmar que el germen patológico atraviesa toda la historia del pensamiento y la clave metodológica para hacer dicho ejercicio es la dialéctica. Al iniciar el ejercicio analítico se percatan de que el mito homérico debe ser considerado “... el texto base de la civilización europea” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 99)¹⁴, y la principal referencia mitológica para la tradición ilustrada, posee un testimonio de la dialéctica de la

embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. La política, que ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea. En lugar de ello debería señalar la mala igualdad existente hoy, la identidad de los interesados en las filmaciones y en los armamentos, pero concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor. Cuando se le certifica al negro que él es exactamente igual que el blanco cuando no lo es, se le vuelve a hacer injusticia de forma larvada” (p. 102 [aforismo n° 66]). Se evidencia que formas de racionalidad, en este caso la política, consiguen manifestaciones de inhumanidad y no lo contrario.

13 Para Honneth es importante distinguir lo que comprende Adorno por primera naturaleza y segunda naturaleza. De allí que afirme: “La idea de que la expansión social del intercambio de mercancías debía llevar a una deformación de la praxis humana porque obliga a los sujetos a adoptar una postura cosificadora no sólo respecto de la naturaleza sino también de sí mismos y de los sujetos con los que interactúan, en cierto modo les abrió los ojos a Benjamín y a Adorno; a partir de entonces ambos percibieron el mundo histórico-social de la modernidad como un espacio fosilizado convertido en una “segunda naturaleza”, en el que las relaciones humanas habían perdido su sentido transparente, un sentido transmitido por razones prácticas, porque habían sido asimiladas a meros “acontecimientos naturales”” (Honneth, 2009b, p. 68). En Honneth es importante comprender que algunos elementos de expresión de la historia están determinados por relaciones cosificadas que han develado la condición de ‘segunda naturaleza’ en relación con la disposición social entre los hombres y la naturaleza. Es una condición que está determinada por las relaciones mercantiles que se suceden, no solo a nivel de intercambio entre objetos, sino en las estructuras que determinan la relación entre los sujetos (cfr. Honneth, 1993).

14 Para comprender la relación del mito y la tradición no se trata solo de la aproximación a una lectura ilustrada de los textos más antiguos de la civilización occidental. Más bien, esto es posible hacerlo porque Adorno y Horkheimer entienden la Ilustración o la desmitificación como un medio de controlar la naturaleza, que a su vez se remonta a los inicios de la existencia social de los seres humanos (cfr. Biro, 2007, p. 348).

Ilustración, específicamente en la historia del encuentro de Odiseo y las sirenas¹⁵. En este pasaje, según Horkheimer y Adorno, Ilustración, mito y barbarie están relacionados.

Con esta disposición Horkheimer y Adorno (1998 [1944 y 1947]) perciben que es necesario el análisis del mito para la tarea que están realizando porque, según su parecer, este “... contiene el momento de mentira que triunfa en la charlatanería del fascismo y que este último atribuye a la Ilustración” (p. 99). Lo determinante es que como “... primer estadio de la Ilustración” (Sánchez, 1994, p. 10), demuestra que no simplemente subsiste en la modernidad en sus transformaciones a primera vista, sino que además representa una forma original de racionalidad emancipatoria¹⁶ (cfr. Jamme, 1999, p. 180).

Partiendo del encuentro de Ulises con las sirenas¹⁷, Horkheimer y Adorno afirman que hay una expresión del dominio en Ulises para superar las aventuras a la cual se debe enfrentar, lo cual evidencia el inicio de la racionalidad instrumental en la experiencia del héroe mítico, en la que “El órgano del *sí mismo* para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse, es la astucia” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 101). Aquí se materializa el triunfo de la razón sobre otras realidades humanas, como el deseo. Por eso afirman: “El deseo no puede ser padre del pensamiento” (p. 109). Ulises niega abandonarse al placer por miedo a perder la razón,

15 Odiseo o Ulises es el mismo personaje. Odiseo es el nombre en la versión griega utilizado en castellano por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* (cfr. Temprado, 2016, p. 1).

16 Dussel (s. f.) en su ensayo *Europa, modernidad y eurocentrismo* hace una referencia a este aspecto cuando afirma: “La Modernidad es justificación de una praxis irracional de violencia” (p. 48). Después de 1492 la manera como Europa llegó a América solo mostró una forma violenta de conquista del territorio. Por esta razón, el mito de Europa es una evidencia del mito en la modernidad, tal como lo habían manifestado Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* con la expresión “... el mito es ya Ilustración y la Ilustración deviene en mito”. Sin embargo, la racionalidad emancipatoria del mito está en que “Sólo cuando se niega el mito civilizatorio y de la inocencia de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa (y aún en Europa misma), entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la “razón emancipadora”. Se supera la razón emancipadora como “razón liberadora” cuando se descubre el “eurocentrismo” de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico. Esto es posible, aún para la razón de la Ilustración, cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etcétera); cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas por la Modernidad. De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica)” (p. 50). De este modo, el mito como racionalidad emancipadora evidencia –en lo moderno– que la racionalidad solo es capaz de depurarse de todo contenido de violencia cuando puede identificar por fuera del mito un nuevo tipo de relación y de verdad con el otro.

17 Yun hace una crítica de la invisibilización de la mujer en la obra de Horkheimer y Adorno *Dialéctica de la Ilustración*. De hecho, las mujeres no son más que las gargantas o criadas de la subjetividad masculina (cfr. Yun, 2005, p. 42, lo cual se ilustra en el encuentro de Ulises con las sirenas: “Pero la seducción de las sirenas permanece irresistible. Nadie que escuche su canto puede sustraerse a ella. La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el *sí mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 84).

porque escuchar a las sirenas es signo de perder los propios cabales y puede quedar a merced de sus encantos. En esta preocupación por no enloquecer ante el deseo de querer oír el canto, el héroe calcula racionalmente su propio escenario en la embarcación: exige que le sean tapados los oídos y lo mismo debe hacer su tripulación. Al pasar frente a las sirenas atado desearía ir adonde ellas, pero son tantas las ataduras que él mismo dispuso para consigo mismo, que no existe la posibilidad de liberarse. En la negación de las potencialidades naturales y en la afirmación de las condiciones racionales se origina, en la imagen del héroe, el sujeto burgués, quien no solo niega toda pulsión de deseo, sino que atado a la racionalidad ahora es en sí mismo segunda naturaleza.

Además, el engaño de Ulises a las sirenas demuestra el surgimiento de un nuevo momento para la naturaleza que comienza en la transformación del culto a los dioses, pasando de un espacio para el engaño a uno como ofrenda. Si bien Ulises es quien ofrece el sacrificio, lo que realmente acontece es que se brinda a sí mismo, e igualmente, como sucede con quien ofrenda – es decir, el sacerdote–, ocupa el lugar de los dioses, y al engañarlos solo ha quedado su propia autoafirmación y la negación de todas las posibilidades de la naturaleza.

Para Escobar (2009), este aspecto constituye el eje de toda la crítica realizada a la Ilustración, ya que los sacrificios son eco del terror que se pretendía calmar y aplacar. Por esta razón se puede afirmar que se encarna la dialéctica de la civilización porque se busca superar el horror mediante el terror. Según el autor, las acciones violentas terminan hipostasiando la crueldad mítica de la naturaleza y sumergen la condición humana en ella (cfr. p. 394).

Escobar explicita la importancia que para Horkheimer y Adorno tiene la condición mimética presente en el sacrificio y que es llevado a cabo por el protagonista de la naturaleza mítica. El sacrificio antiguo repite y paga a los hombres con la misma ofrenda que han realizado. Por esta razón, toda la intensión del sujeto que se ofrece para dominar mediante el engaño y la astucia recibe de la naturaleza el pago planteado en su misma intención. Vale la pena detenerse para una mejor comprensión del significado del sacrificio como dispositivo para rastrear el papel de la repetición de la naturaleza mítica para el hombre antiguo y la manera como esa realidad es reflejo de lo que sucede. Inicialmente Horkheimer y Adorno (1998 [1944 y 1947]) expresan “El engaño en el sacrificio es el modelo de la astucia de Odiseo” (p. 103). Allí se inicia el quiebre del marco oculto en lo mítico, y se inicia el control por parte del sujeto revestido de la racionalidad ilustrada. En el engaño y la ayuda recíproca de los dioses, en el intercambio del sacrificio, se consigue controlar el poder de los dioses, y con ello el poder de la naturaleza. De este modo, el

sacrificio es el epicentro que explica el origen de la astucia en el acto de la ofrenda propio de cualquier dimensión cültica. Por esta razón en *Dialéctica de la Ilustración* se afirma “... engaño, astucia y racionalidad en modo alguno están en simple oposición al carácter arcaico del sacrificio” p. 103).

Para Ulises no se trata de evitar el sacrificio porque lo importante es dominar y controlar. Por este motivo, al momento de pasar por la isla donde están las sirenas existe la obligación de conquistar –por la intervención del ritual calculado por sí mismo–, y sobreponerse al poder de los monstruos míticos y de las sirenas (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 109). Ulises neutraliza los efectos de las sirenas al reconocer que hay una superioridad arcaica en su canto, pero aun así consigue trasgredir el contrato primitivo de estar bajo su poder sin ser controlado por el mismo (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 111). Cuando se deja atar y es conducido por los navegantes sin posibilidad alguna de dejarse afectar en sus sentidos, Ulises señala el camino característico del sujeto moderno: técnicamente niega sus instintos y deseos porque considera que actuando así puede controlar el miedo. Con otras palabras, Ulises ha controlado el mito mediante el trabajo racional, y lo hace rompimiento cualquier posibilidad de conexión con el mito con base en la realidad del cálculo. Desconociendo el vínculo con el mito y sumergiéndose en la unilateralidad de la racionalidad calculadora, Ulises representa al primer sujeto burgués de la Ilustración.

Al respecto Habermas hace un análisis interesante al mostrar que el canto de las sirenas rememora una felicidad prehistórica que está directamente conectada con la naturaleza. Si Ulises se dejara afectar por ellas cumpliría el pacto de quedar encantado. Sin embargo, en su atención a los peligros, las renuncias y la astucia evita el encantamiento del mítico, y alcanza aparentemente su propia identidad de manera interna y externa (cfr. Habermas, 1989a, p. 138). En este sentido según Habermas (1989a), la historia mítica revela:

La necesidad en que se ve el hombre de dominar racionalmente las fuerzas naturales que le amenazan desde fuera, ha puesto a los sujetos en la vía de un proceso de formación que incrementa hasta el infinito las fuerzas productivas por mor de la pura auto-conservación, pero que deja atrofiarse las fuerzas de la reconciliación que trascienden la pura conservación. La dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida es el permanente signo de la ilustración. (p. 139)

Christoph Jamme enriquece esta interpretación cuando señala que en la historia de las sirenas se rastrea una vinculación entre mito, dominio y labor. Por esta razón es posible comprender que Ulises, al enfrentarse a las sirenas, es un prisionero por tres razones: resiste a las sirenas (naturaleza exterior), se autodomina (naturaleza interior) y obliga a los remeros a que hagan su trabajo (dominio sobre los otros) (cfr. Jamme, 1999, p. 184). Igual que Habermas, piensa que el “... espíritu instrumental ha de pagar el dominio de la naturaleza extrahumana con la negación de la naturaleza inherente al hombre” (Jamme, 1999, p. 184). De este modo, hay una anulación del sujeto cada vez que intenta superar las aventuras. Ulises se ofrece en el sacrificio y deja a un lado su propia naturaleza¹⁸, desconociendo su condición de sujeto, anulando toda naturaleza interior o exterior en el juego del rito.

La Ilustración desconoce la originaria unidad del hombre con la naturaleza, y en su negación del mito se dispone el horizonte para que adquiriera significación el principio del dominio (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 31). La negación de la naturaleza evidencia que la Ilustración, como proceso de desmitologización del mundo, despliega un mecanismo de desencantamiento que a través del triunfo del dominio sobre la naturaleza logra minimizarla a objeto disponible. Así los mitos han sido “superados” por la Ilustración¹⁹.

Para Horkheimer y Adorno, la superación del mito por parte de la Ilustración no es desvinculante de la realidad mítica. Más bien se indica una forma de Ilustración que ha sido el punto inicial de la racionalidad ilustrada. La evidencia está en que los mitos también buscaban “... narrar, nombrar, contar el origen y, por tanto, representar, fijar, explicar” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 63). Entre mito e Ilustración no existen categorías que las separen y distingan. La diferencia está en que el escenario donde el mito consigue realizar el control sobre la naturaleza es la esfera del concepto (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 69). De allí que Ulises en sus aventuras daba a cada lugar su nombre, y con ello

18 El objeto del ofrecimiento por parte de Ulises está directamente relacionado con la noción de sacrificio. De esta manera: “... el engaño cometido contra el dios se transforma sin fracturas en el engaño que los incrédulos sacerdotes cometen contra la comunidad creyente. ...El mismo Odiseo actúa como víctima y como sacerdote a la vez. Mediante el cálculo de la propia entrega consigue la negación del poder al que se hace esa entrega. De ese modo rescata su vida arruinada” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 103)

19 Yun comprende que en cada una de las aventuras en las que Odiseo se embarca tienen su propia lógica. De cada una de las soluciones que Odiseo plantea son derivadas para preservar su ‘yo’ a partir de la renuncia. Odiseo, el prototipo del sujeto burgués, ilustra el carácter desproporcionado de la relación entre el instinto, el deseo y del placer con la preservación consciente de sí mismo (cfr. Yun, 2005, p. 29). La negación de la naturaleza en el sujeto garantiza el carácter instrumental de la razón, y con ello se despliega el control sobre la naturaleza. El sujeto está desprovisto de naturaleza sensible que lo desvincule de pretensiones dominantes absolutas.

lograba controlar el espacio racionalmente (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 100). De esta forma, el concepto es un elemento indispensable por el cual el hombre cree poseer el control de todo. Por ello, en *Dialéctica de la Ilustración* se afirma:

Mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada. Como la cosa o el instrumento material, que se mantiene idéntico en diversas situaciones y así separa el mundo –como lo caótico, multiforme y disparatado– de lo conocido, uno e idéntico, el concepto es el instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar donde se las puede aferrar. (p. 92)

La naturaleza, reducida a concepto, se ajusta a lo que el hombre logra identificar como unidad entre la explicación y lo material. El concepto vincula el dominio con el mundo de lo natural y media para que sea posible la unidad e identificación entre ambas realidades. De allí que el concepto es considerado como la materialización del dominio. Para Horkheimer y Adorno (1998 [1944 y 1947]) “... el hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración” (p. 70). Su propia lógica se autoafirma en el control sobre la naturaleza a través de la reducción del medio a concepto.

Según los autores, esta explicación se encuentra en el ritual mítico que nace en la ofrenda del sujeto para agradar a los dioses. En ese contexto, el concepto se materializa en la palabra y se explicita como imagen (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 71); es decir, la palabra representa una imagen que, como signo de la naturaleza, trata de asemejarse a ella renunciando a sí misma y se conforma con el hecho de ser copia. Sin embargo, en la distancia que existe entre ella –como Palabra– y los objetos, la astucia aprovecha para usufructuar y controlar la realidad materializada de tal manera que en la palabra se encuentra el poder sobre la cosa misma (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 111). Pero el control ejercido, el papel que juega la astucia son mecanismos que han logrado transgredir el cumplimiento literal del contrato que asimila cosa y palabra, pues existe una disposición para estar del lado de la palabra, para controlar el objeto rompiendo la dinámica histórica del lenguaje. En la ‘conciencia de la intención’ Ulises detecta este dualismo y comprende la multiplicidad de significados de la palabra y las diversas realidades a las que puede estar referida. Es así como la palabra puede que

se refiera a todo o a nada, así como Odiseo y Udeis [nadie]. Este es un ejemplo para detectar cómo se rompe la relación prehistórica entre la palabra y la realidad.

En este mismo sentido, Escobar proporciona otro ejemplo que ayuda a la comprensión de este asunto: si se expresa que el árbol ya no es considerado solo como árbol sino como testimonio de otra cosa, entonces el lenguaje expresa la contradicción de que una cosa sea ella misma y a la vez otra cosa. Por esta razón, el concepto ha sido, desde el comienzo, el producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es (cfr. Escobar, 2009, p. 391).

El mito supone contar con base en un lenguaje específico la expresión del deseo del sujeto por dominar. Igualmente busca sanar el miedo del sujeto a través de la identificación de la naturaleza con el elemento categórico del dominio. Es así que expresiones como “no hay palabras para describir X” permite comprender con facilidad lo expuesto. Casi siempre cuando no hay palabras para referirse a una realidad compleja se verifica que no existen las palabras adecuadas para ello, y eso se constituye en evidencia del miedo que implica el enfrentarse a la naturaleza expresada como algo distinto a los esquemas racionales, y también es evidencia de la falta de identidad entre esa realidad y la palabra como herramienta de la razón para controlar el miedo y la naturaleza.

Para Jay (1973), “... había anticipaciones evidentes de esta decadencia del lenguaje en el documento cultural que Horkheimer y Adorno escogieron para estudiar en el primero de sus dos *Excursus* en la *Dialéctica*, la *Odisea* de Homero” (p. 425)²⁰. En dicho *Excursus* se demuestra que la decadencia del lenguaje está marcada por el totalitarismo y su relación con el principio de intercambio comprendido en la Ilustración. Hay una conexión epistemológica entre el sometimiento del sujeto a los objetos, y su mirada a los mismos como realidades inferiores y externas a él. Es, sin duda, una manifestación de la objetivización del mundo y de las relaciones humanas (cfr. Jay, 1973, p. 421). Para Horkheimer y Adorno es relevante que exista la posibilidad de una reconciliación entre concepto y cosa, pero en el fondo de esa búsqueda está igualmente el problema del concepto y su afán de control y dominio. Es imperativo intentar salvar estas relaciones epistémicas que desaparecieron con la Ilustración y dieron cabida a la

20 En este sentido Honneth (2011 [1981-2001]) igualmente manifiesta: “En principio, ... todas las astucias con las que Ulises intenta, en su viaje errático, mantenerse con vida en lucha contra los dioses: la comparación evocada con prácticas sociales, como las que conocemos de la cultura del capitalismo, deben de conducir a contemplar en toda su dimensión la violencia más elemental, más cruda, que le sirve a la cultura de fundamento y que no es percibida hasta entonces” (p. 161).

validez de lo que el hombre nombra sobre las cosas. El lenguaje es la expresión de quien calcula y ofrece el sacrificio y en su creencia se mantiene latente la idea de que ha triunfado gracias a una práctica de engaño a los dioses y a la naturaleza misma.

“... la Ilustración recae en mitología”

La Ilustración ha superado el mito mediante el control de una naturaleza que se encuentra en proceso de desmitificación por un ‘acto de dominio’ que reduce el mundo (distinto, fuera del sujeto) a una expresión matematizable. En *Dialéctica de la Ilustración* se afirma:

La naturaleza es, antes y después de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse en términos matemáticos; incluso aquello que no se agota ahí, lo insoluble y lo irracional, es invertido por teoremas matemáticos. Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas, por así decirlo, emancipadas, elevadas a instancia absoluta. (p. 78)

Toda manifestación de dominio se expresa siempre como reducción del mundo al cálculo y convierte el método numérico en la única forma de explicación. Por esta razón, el procedimiento matemático es el nuevo ritual del pensamiento (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 79). El número se establece como canon de la Ilustración (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 63). Esto significa que aquello que no se reduce a los términos numéricos es, según la lógica de la Ilustración, simple ‘apariencia’ (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947]).

Así, en la reducción de la naturaleza a cosa el hombre ha logrado que el mundo sea una realidad hecha a su propia imagen (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947]); y eso demuestra que el ‘acto de dominio’ ha diseñado una naturaleza a la disposición del sujeto, que además, escasamente, solo la concibe como “... pura materia o sustrato de dominio” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 65)²¹.

21 Para Schmidt, Horkheimer reconoce que existe un conflicto secreto entre la verdad y el cumplimiento de la misma. Solo la filosofía y el arte pueden contrarrestar esta disyuntiva. En cambio, la ciencia se ha adherido a un proyecto de dominación de la naturaleza en el cual la verdad se equipara a la eficiencia instrumental (cfr. Schmidt,

En la Ilustración el número es imagen de la naturaleza y cree garantizar y evitar repetir lo que el mito realiza. La Ilustración utiliza como medio más idóneo de control un saber que ya no opera con imágenes sino con categorías o conceptos. En esto consiste la racionalidad propia de la Ilustración, porque construye un conocimiento técnico-instrumental de talante positivista, ya que postula un conocimiento identificante que a partir de la generalización y la abstracción caduca lo diferente y lo unifica (cfr. Barahona, 1996, p. 173).

Heidegger (1958) en su discurso sobre *La época de la imagen del mundo* manifiesta aciertos en esta comprensión de la identidad entre la naturaleza matematizable y su reducción a sustrato de dominio. Al igual que Horkheimer y Adorno considera que el papel de las ciencias es una tendencia que en la modernidad se expresa como ‘técnica maquinista’. En esta denominación hay una estricta reducción del mundo natural a cálculo matemático: “El rigor de la ciencia natural matemática es la exactitud. Todos los procesos, si quieren entrar en la representación como procesos naturales, tiene aquí que ser determinados como magnitudes de movimiento espacio- temporales. Tal determinación se realiza en la medición gracias al número y al cálculo” (p. 274). El cálculo es la representación anticipada de cualquier fenómeno físico. Como representación anticipada, no solo consigue ser la imagen del mundo que ha predeterminado, a través de la fórmula, sino que se convierte en ella misma. Heidegger (1958) expresa al respecto lo siguiente:

Imagen no significa aquí copia [correspondencia con la operación matemática], sino aquello que –refiriéndonos a la forma que es toda imagen– nos sugiere el giro: estamos informados de algo [no significa que el ente se nos represente, sino que está ante nosotros como sistema]. Esto quiere decir: la cosa misma está, en el estado como se halla en vista y a la vista de nosotros, ante nosotros. (p. 279)

Heidegger explica que el mundo como imagen solo corresponde a lo que el hombre ha establecido como imagen. Si el hombre no hace esta representación, simplemente no es posible

2004, p. 157). De este modo, analizando el *Excursus I: Odiseo, o mito e Ilustración* en *Dialéctica de la Ilustración* se puede expresar que la mitología finalmente rompe con la magia y del mismo modo con las relaciones miméticas con la naturaleza. Lo mágico que suponía una unidad con la naturaleza y con el sujeto ha quedado relegado. En este trabajo de quiebre y mimesis racional respecto a la naturaleza hasta el lenguaje renuncia a la reclamación de ser como la naturaleza y se limita a las tareas del cálculo y control (cfr. Schmidt, 2004, p. 160).

hablar de imagen del mundo. En esto ha consistido la tarea fundamental de la Edad Moderna. Para Heidegger,

Cuando más amplia y profundamente está a nuestra disposición el mundo en cuanto conquistado, cuanto más objetivo aparezca el objeto, tanto más subjetivo –esto es: insistente e inoportuno– se alza el sujeto, tanto más incontenible se convierte la contemplación del mundo y la doctrina del mundo en una doctrina del hombre. (p. 281)

La ciencia no conquista la naturaleza como un efecto insospechado, sino, más bien, hay una especie de búsqueda de control que es expresión del deseo de dominio. Heidegger no expresa lo anterior en términos de razón instrumental, pero sí en condiciones que son posibles de ser comparables con la posición de Horkheimer y Adorno en relación con el acto de dominio.

Precisamente la expresión de las condiciones de posibilidad de la modernidad es la manifestación de una comprensión matematizable que conducen a la Ilustración hacia su advenimiento en mito²². En el dominio que se apropió de la naturaleza para servirse de ella se perdió su momento de autoconciencia (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 60)²³. El nuevo espacio que el dominio logra es el de la creencia de que se ha abandonado el carácter mítico y se ha alcanzado el peldaño de la tecnificación: “... la técnica adquiere poder sobre la sociedad, el poder del capital sobre la sociedad. La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo, es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 166). En el camino hacia unas nuevas realidades, denominadas ilustradas (el mundo económico, político, social, entre otros), y que se configuran en una nueva naturaleza humana, termina convirtiéndose, la racionalidad de carácter instrumental, en nueva mitología que controla a los hombres.

El proceso de tecnificación ha sido problemático y ha conllevado consecuencias para la sociedad debido a su forma de racionalidad. En el sentido que Horkheimer y Adorno comprenden este proceso, Marcuse nota la reducción de la naturaleza a cálculo matemático. El

22 Según Schmidt, es posible que Horkheimer haya elaborado diversos argumentos de la *Dialéctica de la Ilustración* sin ayuda de Adorno. Pero la tesis ‘la Ilustración recae en mitología’ es una visión del problema que Horkheimer le debe a Adorno. El argumento había sido abordado por primera vez por Adorno en enero de 1939 en una discusión con Horkheimer acerca de la historia, la filosofía y la teoría del individuo (cfr. Schmidt, 2004, p. 159).

23 La autoconciencia es la que se expone y niega en el mito durante el rito del sacrificio cuando Ulises, haciéndose ofrenda y oficiando el papel de como sacerdote, se ofrece a sí mismo y le hace el juego a una práctica de irracionalidad como si fuera un acto racional, lo cual es determinante para la naturaleza mítica.

principal problema consiste en que hubo una separación entre ciencia y ética (cfr. Marcuse, 1954, p. 174) y la reducción del pensamiento a los intereses del aparato económico. Marcuse lo expresa de esta manera:

... una sumisión al aparato técnico que aumenta las comodidades de la vida y aumenta la productividad del trabajo. La racionalidad tecnológica protege así, antes que niega, la legitimidad de la dominación y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad racionalmente totalitaria. (p. 186)

Sin duda, existe un vínculo entre esta tipología de la razón instrumental y el dominio como germen patológico de la racionalidad, pues “La fuerza liberadora de la tecnología –la instrumentalización de las cosas– se convierte en un encadenamiento de la liberación; la instrumentalización del hombre” (Marcuse, 1954, p. 187). Igualmente Marcuse le concede fuerza a esta tesis con las siguientes palabras:

Los logros técnicos de la sociedad industrial avanzada y la manipulación efectiva de la productividad mental y material han traído consigo un *desplazamiento en la clave de la mistificación*... el fascismo y el nacionalsocialismo. Estos regímenes negaron esta filosofía y sus propias «filosofías» irracionales mediante la total racionalización técnica del aparato social. Fue la movilización total de la maquinaria material y mental la que hizo el trabajo e instaló su poder mistificador sobre la sociedad. Sirvió para hacer individuos incapaces de ver «detrás» de la maquinaria a los que la utilizaban, los que obtenían beneficios de ella y los que pagaban por ella. (p. 217)

El advenimiento de la racionalidad en instrumentalización con base en la sintetización de la técnica adquiere un sentido importante para la comprensión de las ideas de Horkheimer y Adorno sobre la relación Ilustración-mito. La técnica, como expresión del germen patológico, es contemplada a partir del interés de la razón por dominar la naturaleza. Se podría afirmar que el proceso de desmitificación consistió en la puesta en marcha de la técnica como instrumento de la racionalidad para controlar la naturaleza a través del cálculo²⁴. En la aparente superación del

24 Horkheimer menciona en *Crítica de la razón instrumental* que si bien la racionalidad ha reducido la naturaleza a cálculo numérico, el mismo pensar ha quedado limitado la dinámica del cálculo. La tecnificación del mundo,

mito, la técnica se hace explícita en la matematización de la naturaleza, hasta el punto de controlar los espacios de la vida social de los hombres. Su problema radica en la excesiva confianza en la identidad de sus cálculos y expresiones sobre la naturaleza, porque con ello solo repite lo que el sacerdote realizaba en el rito mítico. De esta manera, la Ilustración ha realizado su advenimiento en mito.

Esta particular forma de comprender el proceso ilustrado y su vinculación inmanente con el mito es una posición que varios autores, cercanos a la primera generación de la Teoría Crítica, no comparten:

En la tradición de la Ilustración el pensamiento ilustrado se consideró a la vez como antítesis del mito y como fuerza contraria a él. Como antítesis... como *fuerza* contraria al mito, porque su función es romper por medio de ideas adquiridas por el individuo y convertidas en fuentes de motivación el encantamiento que ejercen los poderes colectivos. La ilustración contradice al mito escapando con ello a su poder. (Habermas, 1989a, p. 136)

Habermas discrepa de la relación propuesta por Horkheimer y Adorno sobre la complicidad que exploran entre mito e Ilustración. Igualmente cuestiona que

... no se ha mostrado que la razón, hasta en sus más *recientes productos*, como son la ciencia moderna, las ideas morales jurídicas universalistas y el arte autónomo, permanezca sometida al dictado de la racionalidad con arreglo a fines. (Habermas, 1989a, p. 140)

Advierte acerca del cuidado que se debe considerar de aceptar acríticamente las posturas de los autores de *Dialéctica de la Ilustración*. Según Habermas, no es totalizante admitir que historia de la racionalidad ha sido absorbida por el carácter instrumental.

Para Habermas no es discutible que en la experiencia de la economía capitalista y del Estado moderno existe una reducción de la ‘racionalidad con arreglo a fines’. Sin embargo, esta interpretación planteada en *Dialéctica de la Ilustración* no es justa si se miran en su conjunto los ideales de las sociedades ilustradas, particularmente en su intención de pensar los problemas

vinculada a la sociedad administrada, ha reducido toda acción racional a simple proceso que minimiza la condición humana a proceso industrial (cfr. Horkheimer, 1973 [1967], p. 32).

sociales, políticos y culturales de una manera más vinculante con las condiciones y la realidad humana, como por ejemplo, la tendencia en la modernidad de autorreflexionar más allá de la pretensión de saberes técnicamente propuestos en el dominio de lo utilizable. Los principios prácticos –políticos y éticos– del proyecto moderno están descentralizados de este tipo de racionalidad instrumental y tienen como fundamento imperativos distintos a los fines que solo la razón instrumental contempla (cfr. Habermas, 1989a, pp. 142-143).

De esta manera, el análisis realizado en este primer capítulo sobre la *Dialéctica de la Ilustración* ha sido un modo particular de hacer un ejercicio filosófico que trata de comprender, desde los hechos concretos de la realidad, los fundamentos del proyecto ilustrado y, con ello, toda pretensión de lograr un horizonte humano que sirva como presupuesto para que los hombres vivan en sociedades más justas y humanas.

La crítica radical a la racionalidad occidental ha dado lugar a una interpretación catastrófica de la misma, con lo cual ha desvirtuado la idea de progreso. La barbarie, evidente en el presente, corrobora los argumentos de dicha crítica. Sin embargo, según Horkheimer y Adorno, contrario a lo expresado, el proyecto ilustrado puede ser la posibilidad de salvar y mejorar la Ilustración.

El carácter instrumental de la razón ha condenado las posibilidades de unidad con el medio no idéntico y el fracaso del proyecto ilustrado. La explicación de esta tendencia autodestructiva no es posible desde el materialismo histórico ni mediante las instituciones y manifestaciones del capitalismo. Es necesario descubrir por qué en su afán de dominar, la Ilustración supera todo límite histórico, social, político, económico. Por tanto, hay que encontrar las explicaciones en un estudio completo de la historia del pensamiento occidental.

El mito es ya Ilustración y la Ilustración deviene en mitología expresa la *Dialéctica de la Ilustración* como historia de la racionalidad. De este modo, la racionalidad con arreglo a fines ha sido la construcción de una racionalidad que ha procurado dominar, controlar y determinar el rumbo de la historia. La barbarie entrelazada con este tipo de razón ha sido la que ha posibilitado esta tendencia.

La superación del mito admitió una racionalidad que contemplara la posibilidad de no hacer uso de su deseo de controlar la naturaleza a cualquier costo, sino una racionalidad que reconociera en la naturaleza una parte fundamental de sí misma. Contrario a estos supuestos, cuando la realidad confirma la autodestrucción del proyecto ilustrado evidencia un advenimiento

de la racionalidad al mito, en el que solo es posible contemplar la violencia incalculada como una consecuencia del sacrificio ofrecido para ganar el control de todo. De este modo, tanto en el mito como en la Ilustración hay anulación del sujeto que se separa de la unidad con la naturaleza y termina por controlarse y destruirse a sí mismo.

La naturaleza reducida a sustrato de dominio reclama esta minimización, y la forma de expresarlo ha sido la barbarie. El mundo, como representación de la racionalidad, manifiesta la barbarie a la que se ha llegado debido a la visión que ha primado respecto del medio natural.

Segundo capítulo. Antisemitismo como expresión de la *Dialéctica de la Ilustración*

En este capítulo se hace el análisis de una investigación práctica sobre el antisemitismo realizado por Horkheimer y Adorno. En dicho trabajo, los autores confirman el momento de la *Dialéctica de la Ilustración* que habían comprendido en su análisis sobre *el mito es ya Ilustración y la Ilustración deviene en mitología*. Para los frankfurtianos, en el estudio sobre el antisemitismo se aborda el problema del retorno de la Ilustración a la barbarie.

Por lo tanto, en primer lugar se analizará los elementos del antisemitismo y se explicará cada uno de los fundamentos racionales, a través de las estructuras ideológicas de los sistemas de organización social, para confirmar una expresión del entrelazamiento entre barbarie y racionalidad en un momento histórico concreto. Específicamente, *Elementos del antisemitismo* materializa las tesis desarrolladas en la *Dialéctica de la Ilustración* en un momento histórico puntual.

Después de haber analizado los *Elementos del antisemitismo* Horkheimer y Adorno concretan dos planteamientos propios de la expresión del entrelazamiento entre racionalidad y barbarie: la anulación de la subjetividad y de la metafísica. Éstas se constituyen en los fundamentos que explican la condena de la Ilustración a su autodestrucción. De este modo, serán perfiladas como los principios que reafirman el fracaso de la historia de la racionalidad y su expresión en nuevas formas de barbarie.

Estudio sobre el antisemitismo en *Dialéctica de la Ilustración*

En *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno realizan un estudio sobre el antisemitismo pensado a partir de la experiencia de Auschwitz. Para ambos autores este acontecimiento, por sus características y su carácter político-social, ayuda a comprender la violencia extrema de la sociedad moderna y “... la crueldad que brota de la civilización fracasada” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 156)²⁵. De acuerdo con esta perspectiva, el antisemitismo no es comprendido simplemente como una situación histórica que explica el destino de lo judío, sino que es la categoría más apropiada para explicar la violencia pensada, planificada y ejecutada por

25 Según Geyer (1985 [1949]), para Horkheimer y Adorno “Auschwitz es el testimonio inmediato de la correlación de la tesis básica de la reconstrucción de la historia... según la cual la civilización provoca lo anticivilizador (lo destructivo) y lo refuerza a través del curso de la historia” (p. 138).

la sociedad moderna, no solo contra un pueblo y unos sujetos en particular, sino contra la especie humana en general²⁶.

Las nuevas formas de barbarie que se experimentan en la modernidad son analizadas a través de manifestaciones históricas que ponen en evidencia la decadencia de la civilización. De allí que, para Horkheimer y Adorno, el antisemitismo represente a través de Auschwitz una expresión de la *Dialéctica de la Ilustración* que busca "... comprender justamente el retorno de la barbarie, la recaída de la civilización en ella, que Adorno simboliza con el término de Auschwitz" (Escobar, 2009, p. 4).

Auschwitz como acontecimiento histórico, como una nueva concreción de la barbarie en la modernidad, representa un síntoma que permite rastrear la decadencia de la historia racionalidad occidental. De esta forma, según Adorno, para comprender la barbarie en la modernidad, solo es posible hacerlo si se analiza desde el antisemitismo. Ello explica por qué en *Dialéctica de la Ilustración* se dedica un momento de reflexión a este fenómeno en *Elementos del antisemitismo*. Allí los autores francfortianos afirman que es viable realizar una "... prehistoria filosófica del antisemitismo" (p. 57).

Según Stefan Gandler, el antisemitismo acontecido en la cima de la civilización moderna no debe considerarse como un 'accidente de la historia'. Por el contrario, es la demarcación y cumplimiento de la 'marcha lógica' de la misma. Sin duda, existe una condena calculable de la barbarie que solo es posible encontrar en los campos de concentración nazis (cfr. Gandler, 2009). El antisemitismo es la expresión de la racionalidad enferma que —en la lógica fascista— condena el proyecto de la Ilustración de la humanidad a su pérdida total. En la imagen del judío se entrevé una especie de chivo expiatorio que recoge la condena del hombre moderno que, motivado por las desgracias del capitalismo, se convierte, como expresa Adorno, en el elemento cuya eliminación dependerá la felicidad de todos (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947]). Es por ello que Gandler (2009) afirma que los judíos son la punta del iceberg acerca de lo destructivo que podría ser el capitalismo. Solo a través del exterminio y su lógica, expresados

26 Para Barahona, el antisemitismo, comprendido en los términos de Horkheimer y Adorno, es la última consecuencia de la razón enferma que ha ido imponiéndose progresivamente en el tiempo hasta controlar todas las esferas de la vida humana, la naturaleza, la individualidad, las relaciones entre los hombres. Por ello, es la expresión de la *Dialéctica de la Ilustración*. De este modo, el antisemitismo evidencia la aniquilación del individuo y la sociedad, en el plano teórico y práctico, de manera cruel y despiadada en tiempos modernos (cfr. Barahona, 1996, p. 180).

puntualmente en el holocausto, es posible entender la capacidad del capitalismo y su magnificencia.

Es importante tener en cuenta que una de las características de mayor reconocimiento a la interpretación hecha por los autores de *Dialéctica de la Ilustración* está en la relación que hacen entre el antisemitismo y mito. Según ambos autores, en el mito existe una anticipación de la decadencia de la historia que es posible confirmar en Auschwitz. Para Geyer (1985 [1949]), esta perspectiva es importante porque contiene elementos para comprender que mito e Ilustración funcionan como pilares que sustentan una interpretación de fenómenos y estadios de desarrollo históricamente demostrables, en los cuales lo respectivamente típico es generalizado y vinculado a estructuras firmes que han de posibilitar una interpretación global del proceso occidental de racionalización por medio de las premisas dialécticas. Por esta razón, Auschwitz es la expresión de la historia que permite revisar a nivel general la relación entre mito e Ilustración a partir de acontecimientos históricos que son momentos clave de la racionalidad. Por ello es necesario analizar a Auschwitz "... a escala histórico universal" (Adorno, 1998c [1959-1969], p. 79). La barbarie allí desencadenada solo puede ser comprendida como expresión de una decadencia, en el marco del problema global de la racionalidad, según la Teoría Crítica. Horkheimer y Adorno comprenden que Auschwitz tiene una condición categórica en la historia y a través de esta es posible realizar la confirmación de la *Dialéctica de la Ilustración*²⁷. Auschwitz, como expresión de las nuevas formas de barbarie, ofrece elementos de un terror no calculable en otras manifestaciones históricas de la violencia. Al respecto, Adorno 1998b [1951] afirma:

No se puede poner a Auschwitz en analogía con la aniquilación de las Ciudades-Estado griegas no viendo más que un mero aumento gradual del horror, una analogía con la que conservar la paz del alma. Pero es innegable que los martirios y humillaciones jamás experimentados antes de los que fueron transportados en vagones para el ganado arrojan una intensa y mortal luz sobre aquel remoto pasado, en cuya violencia obtusa y no planificada estaba ya teleológicamente implícita la violencia científicamente concebida. (p. 237 [aforismo n° 149])

27 Según Zamora (2012), la importancia de Auschwitz está en que si bien parte de un análisis enfocado en el antisemitismo, en él es posible detectar unas categorías que permiten realizar un estudio sobre el recrudecimiento de las nuevas formas sociales de exclusión y violencia, propios de la barbarie de la civilización moderna. Por ello, el estudio acerca de Auschwitz abandona el plano netamente histográfico para asumir el propiamente filosófico (cfr. p. 140).

No son comparables ni las atrocidades ni los actos de barbarie en la historia solo por datos estadísticos; el aumento del sufrimiento de los seres humanos no es reducible a lo matematizable y calculable. Aunque las formas de violencia experimentadas antes de lo vivido en los campos de concentración no se pueden comparar de modo exacto y lineal con el fenómeno presentado en esa experiencia particular, sí pueden ser relacionadas con este, pues existe una expresión de la violencia de la irracionalidad de la modernidad, ya presente incluso en las expresiones de la violencia acontecidas previamente en la historia. Auschwitz es la manifestación de la concreción de lo que la racionalidad, patológicamente determinada por el 'Dominio', ha hecho de la historia²⁸. Ello explica por qué es posible investigar los orígenes del antisemitismo contando con unos elementos teóricos, críticos y prácticos

El antisemitismo expresado como un fragmento

En *Elementos del antisemitismo* Horkheimer y Adorno exponen las tesis que buscan reconstruir una prehistoria filosófica del antisemitismo. Se buscan en un análisis del capitalismo, la burguesía, el fenómeno de la producción de la mercancía, la relación con las estructuras (políticas²⁹, económicas, sociales, psíquicas y epistemológicas³⁰), las cuales permiten comprender cómo una forma de la racionalidad perpetúa la barbarie en nuevos dispositivos de

28 Según Honneth, para Adorno es determinante la aplicación de la hermenéutica en la comprensión del capitalismo porque: "... siempre se reúne una serie de fenómenos sociales en una unidad cerrada, en una "figura" que puede mostrar con ayuda de la reagrupación que esos fenómenos siempre son también la forma de manifestarse de una deformación de nuestra racionalidad original" (Honneth, 2009b, p. 76). De tal manera que Auschwitz cumple con las características propias de un fenómeno social que contiene en sí mismo una expresión de la deformación de la racionalidad occidental.

29 Respecto a estas relaciones con las estructuras políticas Zamora (2011) expresa lo siguiente: "En cierto sentido en los campos de concentración y exterminio se materializa una instrumentalidad desvinculada de toda finalidad, una instrumentalidad para la muerte que sólo se sirve a sí misma, que adquiere el carácter de un aniquilar por aniquilar. Esto es lo que hace de los campos un escenario biopolítico por excelencia" (p. 505), no porque esté presente el reconocimiento de lo político en medio de la barbarie en los campos de concentración, sino porque es necesario construirlo en medio de la tragedia. En este sentido, Honneth (2009a) reconoce en el trabajo de Foucault la importancia de hacer un estudio en el contexto de la biopolítica de los campos de concentración. Sobre todo porque resalta que "Al igual que la *Dialéctica de la Ilustración*, también la crítica de Foucault a la era moderna tiene en su centro la experiencia de un crecimiento inaudito del poder y de la violencia: viendo la historia de la emancipación humana, "la salida del hombre de su incapacidad por culpa propia", arrojada a la corriente de un proceso único de extensión del poder. En ambos casos se le quita al proceso de civilización el velo con que la fe en el progreso y el optimismo de la Ilustración lo taparon, nombrando sin ilusión alguna el "destino del cuerpo"" (p. 125).

30 Horkheimer y Adorno expresan en *Dialéctica de la Ilustración*: "Las explicaciones y refutaciones estrictamente racionales, económicas o políticas, por mucha verdad que puedan encerrar, tampoco están en condiciones de hacerlo, pues la racionalidad ligada al dominio es la misma que está en las raíces del mal" (p. 216).

violencia que se ejercen a través de sistemas de control y poder específicos. A pesar de que las tesis son concretas, para Adorno en Auschwitz existen dos estructuras categóricas que son desconocidas por la racionalidad instrumental. Se hace referencia en la interpretación adorniana a la negación de la subjetividad y de la metafísica, las cuales serán tratadas con mayor detalle más adelante.

Inicialmente, en *Elementos del antisemitismo*, Horkheimer y Adorno logran relacionar el origen del antisemitismo con la sombría prehistoria del hombre occidental. Existe una actitud de inferioridad en el hombre moderno, expresada en su relación con la experiencia del pueblo judío porque representa "... los rasgos de la felicidad sin poder, de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines, de la religión sin mito" (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 242). Los judíos son la diferencia dentro de un sistema que solo reconoce como verdadero aquello que se identifica con lo general. Concretamente, se trata de la imposibilidad de la relación entre lo particular y lo universal³¹.

El rechazo social y económico al judío le deja como única opción de supervivencia las prácticas de actividades no exploradas por el resto de la sociedad (banqueros, comerciantes, etc.). Esto le permite iniciar la transformación económica del mundo antiguo al moderno. De algún modo, los judíos cumplieron un papel determinante en la constitución del capitalismo. En *Dialéctica de la Ilustración* se afirma:

Los judíos fueron colonizadores del progreso. Desde que ayudaron a difundir, como mercaderes, la civilización romana en la Europa pagana, fueron siempre, en consonancia con su religión patriarcal, exponentes de las relaciones ciudadanas, burguesas y finalmente industriales. Introducían en el país las formas capitalistas de vida y atraieron sobre sí el odio de aquellos que tuvieron que sufrir bajo ellas. En nombre del progreso económico, por el cual hoy se hunden en

31 Este podría ser considerado un ejemplo práctico de lo que Horkheimer, en sus textos de carácter materialista, había discutido en su interpretación sobre el debate del racionalismo a mediados de los años 30 del siglo XX. En esa discusión Horkheimer muestra cómo, en sentido epistemológico, la expresión positivista del conocimiento no piensa en la representación del conocimiento a través de universales, sino que lo hace por medio de una lógica que siempre se dirige de lo particular a lo universal, y que finalmente fue el soporte para que el antisemitismo fuese posible en el marco de una descripción patológica del mundo de la vida, como enuncia Habermas (1989b, p. 298). Respecto a lo enunciado afirma Horkheimer (1993 [1934]): "La primera objeción se refiere a la afirmación de que el Entendimiento [*der Verstand*] no es universal sino sólo aplicable a un ámbito limitado de cuestiones. Antes que muchos hechos, los aspectos más importantes de la vida, el enfoque conceptual falla: más aún, destruye sus objetos. Esta afirmación del efecto de amortiguación del pensamiento, cuya aplicación no restringida constituye uno de los principios de la burguesía durante todo su ascenso, toca una actitud fundamental de la era liberal" (p. 224).

la ruina, los judíos fueron siempre la espina en el ojo de los artesanos y de los campesinos, a los que desclasó el capitalismo. (p. 220)

En los esfuerzos realizados por el judío había la ventaja de quedar mejor posicionado en la nueva estructura social; pero, a su vez, consiguió ser la amenaza que manejaba y transformaba las leyes, la política, la economía y la cultura.

Para Horkheimer y Adorno, el antisemitismo, en su elemento político, se constituye en un reto que busca establecer la identidad entre todos los elementos que se perfilan como diferentes³². Por tal razón aseveran: “El liberalismo había concedido la propiedad a los judíos, pero no el poder de mandar. El sentido de los derechos humanos consistía en prometer felicidad incluso allí donde no hay poder” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 217). Debido a su naturaleza, el judío es incompatible con este ordenamiento. Por eso es necesario la utilidad del antisemitismo: responde y sirve a los fines del dominio. Es la manifestación de un elemento de distracción, de instrumento barato de corrupción, como ejercicio aterrador (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947]). El antisemitismo es una ‘creación’, una ‘invención’, que no tiene un carácter de genuinidad, pues nadie nace antisemita. Por lo menos así lo pensaban los francfortianos. Es el sistema quien ideologiza al fascismo para conseguir perpetuar el exterminio. Solo de esta manera se constata que “El oscuro impulso al que la racionalización era desde el principio más afín que la razón se apodera por enteros de ellos” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 217).

Existe otro elemento: el económico. Allí se concibe el antisemitismo como el disfraz que utiliza el dominio para su producción³³. Para la interpretación de este elemento Adorno encuentra algunas luces interesantes en Marx, particularmente en su ensayo sobre *la cuestión judía*. Según Marx, la cuestión judía y su proceso de emancipación frente al Estado depurado de toda índole

32 Afirma Sartre (1948): “Para un judío consciente y orgulloso de ser judío... no hay tanta diferencia entre el antisemita y el demócrata. Aquél quiere destruirlo como hombre para que no subsista en él sino el judío, el paria, el intocable; éste quiere destruirlo como judío para no conservar en él sino el hombre, sujeto abstracto y universal de los derechos del hombre y el ciudadano” (p. 53).

33 Existe una relación entre el burgués y el judío, y una preexistencia en Ulises porque, para ambos: “... el héroe de las aventuras se revela como prototipo del individuo burgués” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 97). En esas aventuras Ulises se convierte en un protocapitalista que a la vez se relaciona directamente con el judío. El judío puede ser objeto de todo tipo de atrocidades porque al tener los rasgos de Udeis [nadie], y éste al sonar como Ulises, puede ser una máscara racionalista afirmar que Odiseo es alguien pero al mismo tiempo es nadie (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 119). De este modo, el judío, como Ulises [nadie], tiene la disponibilidad para todo tipo de abusos por parte del sistema.

religiosa tiene una disyuntiva que no es política, ni religiosa, sino más bien económica. Es un elemento destacado para comprender que el fundamento del burgués se encuentra en el judío porque, según Marx, este acapara las necesidades prácticas que se constituyen en el principio de la sociedad burguesa y su fundamento en el egoísmo³⁴. Por esta razón Marx afirma (2009 [1844]): “*Las necesidades prácticas, el egoísmo*, son el principio de la *sociedad burguesa* y se destacan en toda su pureza, tan pronto la sociedad burguesa ha terminado de dar a luz al Estado político. El Dios de la *necesidad práctica y del egoísmo* es el dinero” (p. 160). Para Adorno, esta interpretación de Marx es importante para comprender el elemento económico del antisemitismo, sin embargo, para el autor de Frankfurt, el antisemitismo tiene raíces mucho más profundas con el pasado arcaico que con el capitalismo moderno³⁵. Ello no significa que no haya aspectos que los vinculen, sino que la expresión del antisemitismo, según Adorno, es mucho más compleja de lo que en su momento pensó Marx.

El nuevo escenario para el análisis de la cuestión judía, además del elemento político y el económico, debe incluir la complejidad de la situación social en Europa, particularmente la de los desocupados en Alemania antes de la guerra. Las razones están relacionadas con las principales preocupaciones del Estado. De acuerdo con este escenario no se puede desatender tales circunstancias, pues en estas los fascistas tuvieron la oportunidad para gestar un nuevo régimen de burocracia dictatorial que supuestamente daría salida a la disyuntiva de la situación social. Horkheimer (2012 [1939]) lo explicita en los siguientes términos:

34 En la perspectiva de Horkheimer, en el egoísmo está la experiencia de negación de que exista la posibilidad del vínculo con un otro (cfr. Horkheimer, 1998a [1935], p. 72) y, a su vez, es la negación de la posibilidad de toda praxis, por cuanto los seres humanos no son comprendidos en su condición de especie, sino como individualidades no vinculadas, atomizadas, simplemente monádicas (cfr. Horkheimer (1998b [1936]), p. 154). Según el pensador frankfurtiano, esta ha sido la lógica de la forma de organización ilustrada: “Hobbes, al igual que Spinoza o que la Ilustración, constituye una clara expresión de la confianza en la forma de organización de la sociedad burguesa. Esta sociedad y su despliegue constituyen la meta de la historia; sus leyes fundamentales son leyes naturales eternas, cuyo cumplimiento representa no sólo el supremo mandamiento moral, sino también la garantía para la felicidad terrena” (Horkheimer, 1982 [1930], p. 82)

35 Axel Honneth (2009b) es quien precisa un poco más esta perspectiva al expresar: “... a partir [luego de la comprensión de Lukács sobre la cosificación] de entonces ambos percibieron el mundo histórico-social de la modernidad como un espacio fosilizado convertido en una “segunda naturaleza”, en el que las relaciones humanas habían perdido su sentido transparente, un sentido transmitido por razones prácticas, porque habían sido asimiladas a meros “acontecimientos naturales”” (p. 68). Lo que le permite a Adorno comprender que “... la difusión del intercambio de mercancías constituye a la vez un proceso de deformación de la razón: La obligación de actuar en cada vez más esferas de acción siguiendo únicamente el esquema de acción del intercambio requiere del ser humano que concentre su racionalidad en el cálculo egoísta de los hechos explotables” (Honneth, 2009b, p. 74).

El orgullo del liberalismo, la industria altamente desarrollada desde el punto de vista técnico, arruina su propio principio ya que para grandes segmentos de población se vuelve imposible la venta de su fuerza de trabajo... para todo empresario, la expansión de la fábrica fue condición esencial para incrementar su participación en la plusvalía social. Necesitaba trabajadores para prevalecer en la lucha con la competencia. En la época del monopolio, la inversión en cantidades ilimitadas de nuevo capital ya no promete grandes aumentos de los beneficios. La masa de trabajadores de quienes emana la plusvalía se vuelve más pequeña en comparación con el aparato al que sirve. La producción industrial sólo ha existido recientemente como condición para el beneficio, para la expansión del poder de grupos e individuos sobre el trabajo humano. El hambre no ofrece por sí misma ningún motivo para la producción de bienes de consumo. Producir para cubrir necesidades insolventes, para las masas de desempleados, iría en contra de la ley de la economía. (p. 5)

La supresión económica realizada por el nuevo poder autoritario desplazó a los judíos, quienes, cumpliendo un papel importante en la banca y el comercio, fueron responsabilizados de las desgracias económicas. También hay que reconocer que en las relaciones de producción, el judío se erigió como un individuo al que no se le permitió acercarse al sistema y fue rechazado de tajo. Horkheimer y Adorno manifiestan que son degradados a la categoría de especie y vuelven a llamarse ‘judíos’ sin otras distinciones (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 220).

De allí que el camino por seguir no era otro que el de su destrucción, dado que “El fascismo es la verdad de la sociedad moderna que la teoría había desvelado desde el principio” (Horkheimer, 2012 [1939], p. 4).

De acuerdo con esta idea del antisemitismo, Jay manifiesta (1973):

El antisemitismo era en un sentido el odio a sí mismo del burgués proyectado sobre los judíos, quienes en efecto eran relativamente impotentes, confinados como estaban especialmente en la esfera de la distribución, antes que participando de la producción”. (p. 376)

De esta manera, existe una relación de rechazo e impotencia absoluta por parte de la mayoría sobre la minoría. En relación con el elemento social, los fundamentos religiosos del

antisemitismo tienen su origen en el cristianismo³⁶. La explicación es la siguiente: "... la religión ha sido integrada como bien cultural" (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 221). Lo que deja en evidencia que Ilustración y dominio están unidos a ella. En el fascismo se evidencia la conexión explícita entre la religión y el sistema. Al respecto se afirma en *Dialéctica de la Ilustración*:

La fe fanática de la que se jactan los amos y sus secuaces no es diversa de aquella obstinada que en otro tiempo animaba a los desesperados: sólo que su contenido se ha perdido por el camino. De éste no sobrevive otra cosa que el odio hacia aquellos que no comparten la fe. En los Cristianos Alemanes no quedó de la religión del amor más que el antisemitismo. (p. 221)

La racionalización del cristianismo³⁷ produjo un efecto sobre el orden racional de la vida social que se convirtió en la religión que se justifica racionalmente y se unge como la verdadera. Por eso, la figura del Dios Judío 'Yo soy' que no tolera nada cerca de sí es ahora proyectada contra los judíos. Este ha sido el triunfo de la religión del hijo contra la del padre (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 224).

Por otra parte, Horkheimer y Adorno encuentran en la idiosincrasia religiosa la respuesta tradicional de los antisemitas como forma de control social. Con base en esta se repiten momentos de la prehistoria biológica. Frente al miedo expresado por el sujeto ante la naturaleza, ya discutida previamente en esta investigación, todo sujeto se percibe ajeno a las reacciones que

36 "De este modo, cristianismo, idealismo y materialismo, que contienen en sí también la verdad, tienen su parte de responsabilidad en las infamias que se han cometido en su nombre. Como abanderados y portavoces del poder— aunque fuera del poder del bien—, se han convertido a su vez en potencias históricas organizadas y, como tales, han desempeñado un papel sangriento en la historia real de la humanidad: el de instrumentos de la organización" (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 268).

37 Weber permite comprender la relación entre racionalización y cristianismo al reconocer que si bien el origen del cristianismo estuvo relacionado con las capas poco privilegiadas de la sociedad, sus líderes (profetas) tenían que ver con pequeños grupos de un mínimo de cultura intelectual (cfr. Weber, 1964 [1922], p. 390). Ese mínimo cultural intelectual vinculado con los pequeños grupos de burgueses y su posibilidad de hacer uso de la religión para intervenir social, política y económicamente en la sociedad cumple un papel determinante en el cristianismo e igualmente en el trabajo de la racionalización según la cristiandad. La evidencia de ello la expresa Weber (1964 [1922]) en los siguientes términos: "Ejemplo, los funcionarios alemanes pietistas —lo que indica que la piedad ascético-burguesa encontró en Alemania como representante específico de un estilo de vida "burgués", no a una capa burguesa de empresarios, sino a la burocracia— y también la "piedad" de los generales prusianos del xviii y del xix, fenómeno más ocasional. Pero en general no es ésta la actitud de una burocracia dominante respecto a la religiosidad. De un lado, es siempre portadora de un amplio y prosaico racionalismo y, de otro, personifica el ideal del "orden" y la tranquilidad disciplinados como criterio absoluto de valor" (p. 382). La relación del racionalismo con la cristiandad es determinada por factores sociales que permitieron una fundamentación racional a la denominada *religión de la salvación*.

desarrolla para enfrentarse a la misma (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 225). El resultado es la alienación a la naturaleza ya que solo repite miméticamente lo que el medio exterior le exige hacer. Por ello Horkheimer y Adorno (1998 [1944 y 1947]) afirman:

Donde lo humano quiere asimilarse a la naturaleza, se endurece al mismo tiempo frente a ella. El terror protector es una forma de mimetismo. Aquellos fenómenos de rigidez en el hombre son esquemas arcaicos de la autoconservación: la vida paga el precio de la supervivencia asimilándose a lo que está muerto. En el lugar de la adaptación orgánica al otro, del mimetismo propiamente dicho, la civilización ha introducido primero, en la fase mágica, el uso regulado de la mimesis y finalmente, en la base histórica, la práctica racional, el trabajo. (p. 225)

La mimesis es expresión de la reconciliación entre el concepto y el objeto, y solo puede ser manifestación de la imposibilidad de la relación epistémica con la naturaleza. En consecuencia, se puede afirmar que es mimesis del terror porque no soporta la existencia de lo no idéntico y desconoce cualquier posibilidad de reconocimiento de lo diferente por lo cual "... debe ser remitido a sus propios límites, que son los del terror sin límites" (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 227). La mimesis ha quedado reducida, según las prácticas del dominio racional, a simple concepto. En esto ha consistido su fracaso y su relación con el 'Dominio'. El triunfo de la civilización sobre la naturaleza ha sido posible constatarlo a partir de la degeneración del antisemitismo, porque se consiguió separar al judío y la naturaleza de toda posibilidad de reconocimiento, y así se estableció una relación mimética en la cual solo operan los conceptos.

Contrario a lo manifestado anteriormente, los judíos realizaron grandes aportes a esta victoria con base en la conversión de sus tabúes en máximas civilizadoras: la destitución de la magia; la no extirpación de la naturaleza por medio de su rito; han guardado la memoria conciliadora, sin recaer en la mitología. Estas son las razones por las cuales atraen el odio de la civilización. El judío logra lo que la dominación no comprende de la naturaleza. Por eso Zamora (2012) expresa:

El esquema de la idiosincrasia antisemita consiste en la utilización directa de la rebelión contra la dominación en la naturaleza reprimida, pero a favor de la dominación. De modo que los judíos son objeto de una proyección que se alimenta de lo reprimido. (p. 146)

En este sentido, el odio al judío no es más que la capacidad que tiene la dominación para imitar la capacidad de destrucción de la naturaleza misma. De allí que la destrucción del judío no es otra cosa que la destrucción del sujeto.

Finalmente, hay elementos psicológicos del antisemitismo. La base de estos es la falsa proyección³⁸. El problema de la posibilidad del conocimiento del objeto en la historia ha sido afianzada por la tesis de que el mundo "... no es más que lo que para él [sujeto] es el mundo de los objetos" (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 232). La naturaleza se ha erigido en lo que el sujeto ha proyectado de ella. Por esta razón Tafalla (2003) afirma:

El hecho de que la razón se haya dejado guiar por intereses subjetivos que imposibilitan la objetividad del conocimiento, implica que el sujeto no llega a conocer al objeto. El sujeto se impone sobre él y lo recorta y contrae a su medida, pero la proyección de sí mismo sobre el objeto le impide alcanzarlo, así que el sujeto nunca llega a conocer al objeto tal como es. Pero dado que sujeto y objeto no son entidades positivas e independientes, válidas cada una por sí misma, sino que son lo que son en su relación y se determinan recíprocamente, lo que le sucede al objeto le acaba sucediendo a su vez al sujeto. Cuando el sujeto pierde al objeto dentro de conceptos abstractos, se pierde también así mismo, se hace abstracto y formal y se impide conocerse. (p. 78)

El encuentro entre pensamiento y mundo exterior constituye un mundo sobre la base de las huellas del pensamiento del sujeto. El sujeto proyecta el mundo exterior sobre la premisa de la identidad con su pensamiento. Su consecuencia es esta:

38 Al respecto Barahona (1996) afirma: "Adorno y Horkheimer elaboran varias explicaciones para dar cuenta del hecho antisemita y llegan a la conclusión de que éste es un fenómeno basado, ante todo, en una falsa proyectividad de la razón. Es decir, el antisemitismo es el resultado de una falsa proyección de miedos y deseos reprimidos; los sentimientos de impotencia e incapacidad de las masas son proyectados sobre aquéllos que parecen potentes o capaces, los judíos. Estos, al ser una minoría diferente (no sometida a la identificación del pensamiento, ni siquiera en el ámbito religioso) van a cuestionar y comprometer la validez del orden social vigente. De ahí su persecución, aunque de hecho, dicen Adorno y Horkheimer, ésta podría darse sobre cualquier otro grupo minoritario y sospechoso de falta de integración. El antisemitismo es, de este modo, consecuencia de la paranoia y frustración de los hombres. El problema es que este tipo de individuos paranoicos, frustrados y fácilmente manipulables se extienden cada vez más en esta sociedad administrada bajo la mentalidad del «ticket» y el odio a la diferencia" (p. 182).

Cuando el sujeto no está más en condiciones de restituir al objeto lo que ha recibido de él, no se hace más rico sino más pobre. Pierde la reflexión en ambos sentidos: al no reflejar ya al objeto, deja de reflexionar sobre sí y pierde la capacidad de la diferencia. ...Atribuye desmesuradamente al mundo externo lo que está en él; pero lo que le atribuye es la absoluta nulidad: el puro medio agigantado, relaciones, maquinaciones tenebrosas, la praxis sombría sin la luz del pensamiento. El dominio mismo, que, incluso como absoluto, es, en lo que se refiere a su significado, siempre sólo un medio, se transforma en la proyección incontrolada en su propio fin y también en el fin del otro, más aún, en el fin en cuanto tal. ... el sujeto se halla en el centro y el mundo es sólo una ocasión para su delirio; el mundo queda reducido al conjunto, impotente y omnipotente a la vez, de todo lo que el sujeto proyecta sobre él. (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 233)

De los elementos mencionados sobre el antisemitismo, Jay destaca entre los psicológicos la falsa proyección (la cual es equivalente a la paranoia)³⁹. Los aportes realizados por Freud en teoría psicoanalítica son significativos a la hora de comprender esta tesis. En el psicoanálisis se le investiga y asocia a la transferencia del impulso socialmente prohibido del sujeto. El sujeto se libera del miedo reprimido hacia la naturaleza, expulsando sus deseos agresivos de manera violenta sin importa sobre quien esté dirigida la misma. Por esta razón,

La proyección patológica es una manifestación desesperada del yo, cuya defensa contra los estímulos es, según Freud, mucho más débil hacia el interior que hacia el exterior: bajo la presión de la agresividad homosexual el mecanismo psíquico olvida su conquista filogenéticamente más reciente –la percepción de sí– y experimenta tal agresión como enemigo externo, a fin de poderla afrontar con mayor facilidad. (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 235)

El único camino ha sido la violencia física sobre el objeto escogido para descargar todos los elementos reprimidos. Ha sido el judío el objeto predestinado para recibir la proyección y la

39 La dominación de la naturaleza que entraña una forma menos benigna de la iluminación estuvo estrechamente ligada a la condición psicológica de la paranoia y la tendencia filosófica del idealismo: “Objetivar (como pensamiento enfermo) contiene el despotismo de la finalidad subjetiva, que es hostil a la cosa y se olvida de la cosa misma, cometiendo así lo mental acto de violencia que más tarde se puso en práctica. El realismo incondicional de la humanidad civilizada, que culmina en el fascismo, es un caso especial de delirio paranoico que deshumaniza a la naturaleza y, finalmente, las naciones ellos mismos” (Jay, 1980, p. 147).

descarga de la violencia. Para Cano (2011), la aparición del elemento psicoanalítico en el estudio sobre el antisemitismo permite definirlo como

... un comportamiento paranoico oportunamente racionalizado que tiene funciones psicosociales de legitimización de la estructuras de poder ya existentes [además] un tipo de reacción o respuesta meramente ‘reactiva’, esto es, por definición defensiva o inmunitaria, bastante característica de sujetos incapaces de afrontar adecuadamente el problema de la autoridad, a las frecuentes situaciones de crisis política, económica o social de la sociedad moderna. (p. 102)

Antisemitismo: negación de la subjetividad

Para Adorno, el antisemitismo del acontecimiento de Auschwitz es una expresión categórica de la decadencia de la racionalidad occidental que pone en evidencia la anulación de toda pretensión de subjetividad. En *Dialéctica de la Ilustración* expresa: “El comportamiento antisemita se desencadena en situaciones en las que hombres cegados y privados de subjetividad son liberados como sujetos” (p. 216). La subjetividad marcada para la irracionalidad es la manifestación concreta de la construcción de un sujeto vacío de racionalidad. De hecho, en *La personalidad autoritaria* se expresa: “El antisemitismo se basa más en factores del sujeto y en su situación global que en las características reales de los judíos” (Adorno, Frenkel, Levinson & Nevitt, 1965 [1950], p. 28). El problema del antisemitismo no es el fenómeno en sí mismo, sino la expresión de la patología de racionalidad que le es concomitante. Por esta razón se manifiesta con claridad que el problema no es ni siquiera contra los judíos, sino con la idea de sujeto en su totalidad.

La interpretación de Adorno sobre el antisemitismo está relacionada con “... la idea de la destrucción del individuo en las sociedades avanzadas” (López, 2011, p. 33). Esta tesis es matizada por Horkheimer (1973 [1967]) cuando afirma: “La abnegación del individuo no tiene en la sociedad industrial meta alguna situada más allá de la sociedad industrial. Semejante renuncia produce racionalidad respecto a los medios e irracionalidad respecto al existir humano” (p. 104). Análogamente, Horkheimer y Adorno comprenden en la dinámica dialéctica de la historia que el sujeto durante el avance de la sociedad administrada ha quedado envilecido por el carácter instrumental de la razón. Muñoz (2011) afirma, en este sentido, que todo radica en la

condición dañada que la vida ha tornado en medio de la modernidad. El individuo ha quedado reducido a número, el cual proporciona su propia aniquilación. Concretamente afirma: “Se trata en definitiva, de una crítica de la subjetividad cosificada, de las mutilaciones del sujeto en el mundo contemporáneo, un mundo cuyos procesos de racionalización social y cultural habrían ido acompañados... por una creciente pérdida de libertad” (p. 18).

El antisemitismo, como manifestación de la barbarie en Auschwitz, expresa la condena del sujeto que ha sido anulado por la racionalidad instrumental que solo lo contempla como sustrato de dominio. Esto explica por qué en *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer (1973 [1967]) afirma: “La transformación total de todo dominio ontológico en un dominio de medio, llevada a cabo realmente, conduce a la liquidación del sujeto” (p. 103).

Para Horkheimer, la supresión del sujeto es la arremetida de la racionalidad que transforma todo objeto de la naturaleza en objeto de dominio. Realidad de la cual el sujeto no escapa. La evidencia de ello ha sido la tendencia cada vez más marcada de la vida administrada, ya que bajo el control de la vida económica, política, social y cultural ha sido la manera como la anulación del individuo ha sido más efectiva. Concretamente afirma Adorno (1998b [1951]): “... el sujeto está completamente borrado” (p. 233 [aforismo n° 147]).

La dinámica de la lucha por el control de la naturaleza solo ha conseguido por parte del sujeto su propia anulación. La racionalidad instrumental que convierte la naturaleza en objeto, en medio para el control, termina por exterminar y eliminar cualquiera realidad no idéntica que esté inmersa interna y externamente en el sujeto y la naturaleza.

Por eso Horkheimer y Adorno (1998 [1944 y 1947]) afirman: “El dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda más que aquel «yo pienso» eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto quedan, ambos, anulados” (p. 80). El dominio como principio de racionalidad, en su carácter instrumental, anula toda posibilidad de reconocimiento en el conjunto de la naturaleza; inclusive más allá de las determinaciones que hace del mundo creado con base en sus propias perspectivas.

Paradójicamente, se ha creído que la constitución de la subjetividad se ha realizado a través de los principios del dominio y el miedo, y que solo pretendían la autoconservación del sujeto: “El miedo estaba unido al principio individual de la autoconservación, que se elimina a sí mismo

por su propia lógica” (Adorno, 1975 [1966], p. 362)⁴⁰. La autoconservación es el principio por el cual el sujeto construye su subjetividad a través del dominio interno y externo del medio. Horkheimer y Adorno (1998 [1944 y 1947]) lo comprenden de esta forma: “... el dominio de la naturaleza, interior y externa, fue convertido en fin absoluto de la vida” (p. 85). Dicho fin, dirigido por la racionalidad instrumental, hizo efectivo el dominio del sujeto sobre la naturaleza. Por esta razón, el fin del sujeto es el dominio que está relacionado con el principio de la autoconservación⁴¹ (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 131).

La ‘autoconservación’ (*Sebsterhaltung*) confirma los mecanismos que utiliza la subjetividad para constituirse como ‘yo’. Puede que el sujeto se ha encontrado a sí mismo, pero en medio de una racionalidad que lo ha clausurado. Una conciencia que ha olvidado la diferencia, el momento de no identidad, cuyo miedo ante lo amenazante solo acaba identificándose a sí mismo creyendo que está identificando el objeto. Por ello Adorno (2009 [1969]) manifiesta: “Es imposible separar simplemente la racionalidad de la autoconservación. ...La *ratio* se ha originado como instrumento de autoconservación, de comprobación de la realidad” (p. 180).

Escobar (2009) afirma que para lograr comprender mejor este problema es necesario tener claridad respecto de lo que Horkheimer y Adorno entienden por naturaleza. A su juicio en el pensamiento de los autores de *Dialéctica de la Ilustración* la naturaleza se presenta de dos modos: primero, como una amenaza; segundo, como un escenario sublime capaz de hacer reconocer expresiones de pasiones internas en el sujeto. Lo problemático es que “En ambos casos, [la naturaleza] se manifiesta como algo que no depende de nosotros, que no está en

40 Al respecto Habermas (1987) afirma: “... el yo, que se forma en el enfrentamiento con los poderes de la naturaleza externa, es producto de una autoafirmación con éxito, es resultado de las operaciones de la razón instrumental en un doble aspecto: es el sujeto siempre al asalto, en un incesante proceso de ilustración, que somete a la naturaleza, desarrollando las fuerzas productivas y desencanta el mundo en torno; pero es simultáneamente el sujeto que aprende a dominarse así mismo, que reprime su propia naturaleza, que lleva la auto-objetivación hasta su propio interior y que además se torna cada vez más opaco para sí mismo. Las victorias sobre la naturaleza externa las consigue al precio de las derrotas de la interna. Esta dialéctica de la racionalización se explica por la estructura de una razón que es instrumentalizada para el fin, convertido en fin absoluto de la autoconservación. La historia de la subjetividad demuestra cómo esta razón instrumental irracionaliza a la vez los progresos que genera” (p. 484).

41 Para Horkheimer, la autoconservación es el principio que se expresa en el carácter instrumental de la razón. A través de la reducción de la razón a un sentido instrumental se ha logrado una “... adaptación óptima de los medios a los fines” (Horkheimer, 2000 [1942], p. 92). La autoconservación es un principio determinante de la racionalidad (cfr. Horkheimer, 2000 [1942], p. 98), pues ha posibilitado la “... adaptación del individuo a la situación social” (p. 97). En este sentido, la razón ha permitido que el sujeto haya sido capaz de sobreponerse a las vicisitudes de la naturaleza. Toda forma de adaptabilidad de la razón respecto al medio natural coloca en ventaja al sujeto que busca dominar lo extraño para poder autoconservarse.

nuestro poder, como algo que le pone o puede poner límites a nuestra acción libre” (p. 9). El sujeto, que es impulso y deseo, necesidad y fragilidad, debe hacer todo lo que está a su alcance para poder vivir (cfr. Escobar, 2009, p. 10). Pero, la conquista del dominio del sujeto sobre la naturaleza se realiza a partir de la construcción de un ‘Yo fuerte’ que busca su propia autoconservación (cfr. Escobar, 2009, p. 15).

Por tanto, el control de la naturaleza se consigue a través de la renuncia del sujeto a sus propios impulsos: “... con la negación de la naturaleza en el hombre se hace confuso y oscuro no sólo el *télos* del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 107)⁴². El efecto inmediato es que “La constitución del sujeto corta justamente el nexo fluctuante con la naturaleza que el sacrificio del mismo sujeto pretende establecer” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 104). Justamente en la interacción de la naturaleza interna (sujeto) y externa (naturaleza), mito e Ilustración empiezan su papel protagónico en la historia de la racionalidad occidental, dado que el sujeto inicia el proceso deseando el control de la naturaleza.

Específicamente,

... la autoconservación es idéntica con la emancipación del sujeto respecto a la naturaleza; el individuo constituye su subjetividad en la medida que se distingue de la naturaleza y ve en ella algo distinto a lo que él mismo es. La vía para ello es la objetivación de la naturaleza que, de esta manera, es sometida al dominio del hombre. (Geyer, 1985 [1949], p. 58)

De este modo, todo el ordenamiento social creado por el hombre que nace bajo el pretexto de la libertad y autonomía solo consigue volverse contra el hombre. La cosificación es el resultado del pretexto de la sumisión para alcanzar las libertades.

La evidencia latente del surgimiento del sujeto y de la racionalidad es directamente relacionada por Horkheimer y Adorno con el mito. Las aventuras de Ulises se convierten en una “protohistoria de la subjetividad”⁴³, de la cual existe un relato del camino de la racionalidad

42 Relacionado con este aspecto, Adorno (1975 [1966]) manifiesta: “El telos de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión” (p. 204).

43 “Los carnívoros son animales hambrientos; el salto sobre la presa es difícil, muchas veces peligroso. Para atreverse a él el animal necesita en todo caso de impulsos adicionales. Estos, junto con la molestia del hambre, se convierten en la furia contra la presa, cuya expresión a su vez aterra y paraliza, muy funcionalmente, a la víctima. El

sobre la multiplicidad que hay en la naturaleza y la consolidación del yo como instancia autónoma. Con Ulises siempre aparece la amenaza para el sujeto, un juego de idas y vueltas con lo múltiple y diferente.

Para Geyer, la formación de la subjetividad, desde el mundo mítico, está determinada por la relación del hombre y la naturaleza a través del dominio de las imágenes, de cuya destrucción la historia había aprovechado para rebajarla a sustrato de dominio, como concepto en el marco de la razón instrumental (cfr. Geyer, 1985 [1949], p. 63). Ulises es la evidencia del ensamble entre identidad y destrucción de la imagen. En este sentido, la constitución de la subjetividad solo es posible en la medida que existe la identidad con el mundo exterior; pero a la vez de su destrucción depende que haya un control total del medio, ya que ha quedado subordinado al concepto. Según Escobar (2009),

La imagen –así sostienen Horkheimer y Adorno, apoyándose en Callois– es mimética, es expresión de cercanía con la cosa. ...En el comportamiento mimético, que heredó el arte, expresamos nuestra afinidad con las cosas; esta afinidad entre sujeto y objeto es extirpada por el concepto. (p. 17)

En la iniciativa del sujeto por conquistar la naturaleza exterior ha construido una naturaleza que es imagen de su mundo interior. La razón instrumental ha preparado para sí el camino del dominio absoluto; no solo de la naturaleza, sino también de sí mismo. Por esta razón, para el antisemita no es viable reconocer que en el judío es posible encontrar un rostro humano (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 242), y por eso “... lo que no se ha visto como hombre, siendo así que lo es, es convertido en cosa” (Adorno, 1998b [1951], p. 104 [aforismo n° 68]). En *Minima Moralia* se afirma igualmente: “... el sentido práctico entre los hombres, que elimina todo ornamento ideológico entre ellos, ha terminado por convertirse él mismo en ideología para tratar a los hombres como cosas” (Adorno, 1998b [1951], p. 39 [aforismo n° 20]). De esta manera, para Adorno, la anulación de la subjetividad inicia en la cosificación del sujeto

proceso de hominización ha ocasionado este mecanismo proyectándolo. Un *animal ratiionale* con apetito de su adversario es ya también feliz poseedor de un superego, y así necesita de una razón. Cuanto más obedece su conducta a la ley del instinto de conservación, tanto menos le está permitido confesárselo a sí y a los demás; de otro modo el *status* del *zoon politikón* –como se dice en alemán moderno–, perdería todo crédito, después de haberlo logrado tan trabajosamente. Todo ser vivo que se pretende devorar, tiene que ser malo. La sublimación de este esquema antropológico es perceptible hasta en la gnoseología” (Adorno, 1975 [1966], p. 30).

que ha quedado reducido al nombre de judío. La cosificación se convirtió en objeto de la razón instrumental que ha realizado, en la humanidad, en un producto cuantificable:

Pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la auto-alienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico. De lo cual, a su vez, toma cuenta el pensamiento ilustrado: al final, incluso el sujeto transcendental del conocimiento es aparentemente liquidado, como último recuerdo de la subjetividad. (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 83)

Para el antisemita, “... los judíos son designados como su objeto absoluto, del que se puede disponer sin más” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 213). La conversión del sujeto en cosa expresa una nueva disposición frente a cualquier proyecto racional e histórico. Lo que en adelante se puede realizar en él se refiere finalmente a una distancia entre su proyecto humanizante y la barbarie. Por eso Adorno (1975 [1966]) manifiesta:

El que en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a esa medida... los hombres son homogeneizados, pulidos —como se decía en el ejército— hasta ser borrados literalmente del mapa como anomalías del concepto de su nulidad total y absoluta. (p. 362)

Con el judío no solo desaparece su raza, su pueblo, sus costumbres, sino, más bien, toda pretensión de construcción humanizante. No es el judío. Son todos los hombres representados en un solo ejemplar.

En este punto Lukács concretiza lo que luego Horkheimer y Adorno tratan de exponer. En su interpretación del papel que juega el sujeto en la dinámica decadente del capitalismo denota que está demarcada históricamente por las relaciones mercantiles que se configuran en la reducción del trabajo a mercancía, a objeto intercambiable:

Subjetivamente, la actividad del hombre —en una economía mercantil acabada— se objetiva en relación al hombre, se convierte en una mercancía que queda sometida a la objetividad, ajena a los hombres, de las leyes sociales naturales, y debe ejecutar su acción tan independientemente

de los hombres como cualquier bien destinado a la satisfacción de las necesidades y convertido en cosa-mercancía. (Lukács, 1970 [1923], p. 114)

Es forma de cosificación dibujada a lo largo de la historia que se evidencia en “... una racionalización siempre creciente, una eliminación cada vez más grande de las propiedades cualitativas, humanas e individuales” (Lukács, 1970 [1923], p. 115). Las cualidades humanas son mercantilizadas como destrezas del trabajador, y esa dinámica recae en el extrañamiento del sujeto consigo mismo⁴⁴.

La consecuencia radical de este proceso mercantil es la cosificación del sujeto, debido a la reducción racional del sujeto a tarea específica de producción (división del trabajo). Por eso Lukács (1970 [1923]) concluye diciendo:

Con la descomposición moderna «sicológica» del proceso de trabajo (sistema Taylor), esa mecanización racional penetra hasta el «alma» del trabajador: incluso sus propiedades sicológicas son separadas del conjunto de su personalidad y son objetivadas en relación a ésta, a fin de poder ser integradas en sistemas especiales racionales y reducidas al concepto calculador. (p. 115)

No hay otro momento de la historia distinto a la modernidad en el cual sea claro este proceso de cosificación. De hecho, lo más complicado de comprender esta disyuntiva es que

Los objetos que responden a la satisfacción de las necesidades ya no aparecen como los productos del proceso orgánico de la vida de una comunidad (como, por ejemplo, en una comunidad aldeana), sino como ejemplares abstractos de una especie (que no son diferentes por principio de otros ejemplares de su especie) y como objetos aislados cuya posesión o no posesión depende de cálculos racionales. (Lukács, 1970 [1923], p. 118)

44 En los análisis llevados a cabo por Honneth (2007) “... el proceso de reificación no puede ser equiparado con el proceso general de la cosificación de las relaciones sociales” (p. 132). En este sentido, no es convincente la teoría de lukácsiana referida a la conexión entre el intercambio de mercancía y la reificación. No se debe olvidar que Lukács no pudo demostrar la colonización por parte del mercado capitalista frente a las relaciones familiares, el ocio, etc. (cfr. Honneth, 2007, p. 134). Por consiguiente, “... si el núcleo de toda reificación reside en un ‘olvido del reconocimiento’, las causas sociales de la misma deben ser buscadas en prácticas o mecanismos que posibilitan y perpetúan sistemáticamente tal olvido” (Honneth, 2007, p. 136).

Hay aquí una de las claves para comprender la expresión de Adorno (1966 [1975]) en *Dialéctica Negativa*: “El que en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a esa medida” (p. 362).

Asimismo en la *Crítica de la Razón Instrumental*, de Horkheimer, las afirmaciones del pensamiento lukácsiano cumplen un papel relevante. La cosificación termina por instituirse como nueva fuerza natural para los sujetos que durante la modernidad han tratado de autoconservarse. Solamente acomodándose a lo real existente se consigue tal cometido (cfr. Horkheimer, 1973 [1967], p. 106). Las tesis de Lukács permiten comprender mejor el problema de la cosificación. Horkheimer y Adorno no son ajenos a esta visión y se sirven de ella para comprender el papel del sujeto como objeto dentro del problema de la eliminación de la subjetividad.

Por otra parte, Freud en su ensayo *El malestar en la cultura* encuentra otra manera para interpretar el fenómeno del antisemitismo y su orientación hacia la negación de la subjetividad. Freud explica cuál es la condición de la subjetividad en el entorno de la cultura moderna, pues considera que la racionalidad en su forma instrumental es lo que ha determinado la formación de la cultura. Por eso afirma: “... el término cultura designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (Freud, 1970 [1930], p. 33). Además, “... hallamos junto a estos dos mecanismos un tercero...la renuncia a las satisfacciones instintuales” (Freud, 1970 [1930], p. 41). Así la cultura se refiere a “... todas las actividades y los bienes útiles para el hombre” (Freud, 1970 [1930], p. 34).

La cultura devela el grado de racionalidad instrumental en el cual el hombre se inserta en el medio para conquistar el deseo de felicidad a través del dominio de la naturaleza. El nivel cultural de la civilización puede ser visiblemente reconocido cuando toda la explotación del medio por la mano del hombre se dispone para la mayor utilidad (cfr. Freud, 1970 [1930], p. 35). Sin embargo, el malestar en la cultura aparece porque, a pesar de todas estas conquistas, el hombre está sumergido en una frustración que termina por afectar sus relaciones sociales.

Freud deduce que “... nuestra llamada cultura llevaría gran parte de la culpa de la miseria que sufrimos” (Freud, 1970 [1930], p. 30). En el origen de la cultura –continúa– está la

superación de instancias libidinales, las cuales permiten la institución de lo que se reconoce como cultura, pero con la represión de deseos e instintos. La represión de estos instintos, a través de los preceptos de ley, solo consigue la agresión como mecanismo de escape. Pero lo importante es que para Freud,

La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos. Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. (Freud, 1970 [1930], p. 53)

Sin embargo, la satisfacción solo es posible en la medida que se logre la satisfacción de lo reprimido, aunque sea posible solo en una parte de la sociedad. El problema es que “Siempre se podrá vincular amorosamente entre sí a mayor número de hombres, con la condición de que sobren otros en quienes descargar los golpes” (Freud, 1970 [1930], p. 55).

En este contexto, la descarga de la agresividad fue comprendida por Freud en el marco de lo que él denominó “... fenómeno del narcisismo de las pequeñas diferencias” (Freud, 1970 [1930], p. 56). De allí que el antisemitismo no es algo accidental porque “El pueblo judío, diseminado por todo el mundo, se ha hecho acreedor de tal manera a importantes méritos en cuanto al desarrollo de la cultura de los pueblos que los hospeda” (Freud, 1970 [1930], p. 56), a costa de atraer sobre sí la descarga de la agresión reprimida. Por esta razón “... tampoco fue por incomprensible azar que el sueño de la supremacía mundial germana recurriera como complemento a la incitación al antisemitismo” (Freud, 1970 [1930], p. 56). De allí que el antisemitismo expresa la satisfacción del malestar social que no logra satisfacer los deseos e instintos en el sujeto y descarga de manera agresiva contra el débil la insatisfacción. De este modo, en el judío, el antisemita hace una transferencia de la agresividad reprimida.

Adorno (1975[1966]), por su parte, confirma esta perspectiva freudiana al afirmar:

Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica, artística y científico-ilustradora encierra más contenido que el de que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos. (p. 366).

Sin duda, Auschwitz hace visible la anulación de la subjetividad al ser expresión de la decadencia de la cultura: “Este cree todavía estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma” (Adorno, 1998b [1951], p. 10).

Por ello en el antisemitismo que fue capaz de exterminar a los judíos en los campos de concentración es posible encontrar el camino de la decadencia de la racionalidad, es condición *sine qua non* de por qué la tesis ‘la ilustración recae en la mitología’ no es un pensamiento mítico sino una realidad práctica y psíquica: “... en la vida psíquica nada de lo que una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera puede volver a surgir en circunstancias favorables” (Freud, 1970 [1930], p. 12).

Para Adorno, el antisemitismo vivenciado en Auschwitz como expresión de la negación de la subjetividad no solo es una expresión metafórica, potencialidad literaria, sino que es una de las mayores evidencias en la historia y en el pensamiento de la humanidad del declive y de la homogenización de los seres humanos como iguales. La razón: ha sido anulada la posibilidad de la diferencia.

Antisemitismo: negación de la metafísica

Con la publicación de *Dialéctica Negativa*, Adorno inicia su reflexión sobre la dialéctica, analizando lo que ha hecho la filosofía en su intención de fusionar teoría y praxis. Respecto a dicha función afirma: “Tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente” (Adorno, 1975 [1966], p. 11). La modernidad confirma que la filosofía ha hecho un trabajo similar a lo que han realizado las ciencias positivas. Por eso expresa: “Ninguna teoría escapa ya al mercado: cada una de ellas es puesta a la venta como posible entre las diversas opiniones que se hacen la competencia; todas son expuestas para queelijamos entre ellas; todas son devoradas” (Adorno, 1975[1966], p. 13). El quehacer filosófico ha fijado una deuda epistemológica al no poder aunar el mundo del pensamiento con el mundo natural.

El pensamiento ha quedado reducido a la identificación del mundo del sujeto con el de los objetos, y el orden conceptual se interpone satisfactoriamente ante lo que el pensamiento trata de comprender (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 13). Contrario a lo que hacen las ciencias tradicionales

asociadas al positivismo, en las que existe una separación entre sujeto y objeto, Adorno (1975 [1966]) plantea que “... los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaecutio*” (p.13). Así, el problema epistemológico de la relación entre sujeto - objeto es una apuesta para una posible comprensión, desde otra óptica, a esta relación. Adorno (1993 [1969]) afirma:

Esta contradicción de la separación entre sujeto y objeto se comunica a la teoría del conocimiento. En efecto, no se les puede dejar de pensar como separados... ambos se encuentran mediados recíprocamente. ... Tan pronto como es fijada sin mediación, esa separación se convierte en ideología... una vez separado el sujeto radicalmente del objeto, lo reduce así; el sujeto devora al objeto en el momento que olvida hasta qué punto él mismo es objeto. (p.148)

En este sentido, el dominio del sujeto sobre el objeto imposibilita la identidad entre ambos. El sujeto gobierna y dispone del objeto que alguna vez hacía parte de sí mismo como una unidad. Sin embargo, para Adorno, este control que ubica al sujeto en la cima de la estructura de dominio requiere ser validado porque “Si la estructura determinante de la sociedad reside en la forma de cambio, entonces la racionalidad de esta constituye a los hombres... es la forma refleja de la cosificación de los hombres consumada objetivamente por las relaciones sociales” (Adorno, 1993 [1969], p. 151). Por consiguiente, la “Crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa” (p. 153). Esto significa que para comprender mejor el grado de complejidad del problema epistemológico es pertinente identificar en qué momento la relación sujeto y objeto empieza a ser mediada por otro tipo de factores, poco analizados por el idealismo, y que originan nuevos matices al problema en cuestión. En suma, la reflexión no debe desestimar el aparato social en la relación epistémica entre sujeto y objeto.

El segundo elemento que debe considerarse para comprender esta relación debe hacerse con base en la reflexión histórica porque así es posible entender en qué consiste la vinculación entre teoría y praxis (cfr. p. 164). Adorno (1993 [1969]) afirma:

Mientras el pensamiento se restringe a la razón subjetiva, susceptible de aplicación práctica, correlativa a lo otro, aquello que se escapa, es lo asignado a una praxis cada vez más vacía de concepto y que no conoce otra medida que sí misma. Tan antinómicamente como la sociedad

que lo sustenta, el espíritu burgués reúne la autonomía y la aversión pragmatista de la teoría. (p. 166)

El mundo inicia un proceso de transformación que solo acontece en el nivel económico, pues las otras determinaciones de lo social permanecen sin modificación. Igualmente se confirma la ausencia de pensamiento en la teoría, y eso reafirma la incompatibilidad con la praxis. Al respecto, Adorno (1993 [1969]) manifiesta:

Lo que desde entonces figura como el problema de la praxis y hoy vuelve a agudizarse como el problema de la relación entre teoría y praxis coincide con la pérdida de experiencia ocasionada por la racionalidad de los siempre igual. (p. 165)

De esta manera, la progresiva separación entre teoría y praxis es notable. Existe una solución ilusoria que supone la unidad entre teoría y praxis, la cual ha consistido en la superación del ciego predominio de la praxis material, particularmente en el sentido liberal (cfr. Adorno, 1993 [1969], p. 173). Esta forma ilusoria que establece la relación entre teoría y praxis ha sido denunciada bajo la forma política que revierte el mundo ilustrado en uno totalitario (cfr. Adorno, 1993 [1969], p. 174).

Marx previno sobre la recaída en la barbarie, visiblemente contemplada en su época. Por lo que una falsa praxis hace posible que lo humano emane aparentemente en medio de esta relación ilusoria. Por ello,

... la recaída se ha reproducido. Esperarla del futuro, después de Auschwitz e Hiroshima, obedece al pobre consuelo de que todavía es posible algo peor... Una praxis oportuna sería únicamente el esfuerzo por salir de la barbarie. (p. 168)

La crítica que hace Adorno en *Dialéctica Negativa* está directamente relacionada con la tendencia de la racionalidad a construir un mundo a partir del sujeto, utilizando la naturaleza como medio de identificación con sus ideas. Por esta razón, al referirse a la racionalidad tradicional Adorno (1975 [1966]) afirma: "... en cuanto dialéctica idealista, se encontraba remachada con el predominio del sujeto absoluto, y este era la fuerza que operaba negativamente. ... La historia ha condenado un tal predominio del sujeto" (p. 14). Precisamente

en el predominio del sujeto como absoluto para construir y dominar el medio ha sido lo que ha determinado la metafísica. De allí que la metafísica, como expresión del idealismo que mantiene en todos sus niveles la infinitud propia del carácter positivista de la realidad, reafirma la constitución de la razón como principio del yo que no encuentra límites en ninguna esfera (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 34). Por esta razón, toda pretensión del pensamiento que niegue la relación entre pensar y experimentar debe ser desechado.

La evidencia de esta disyuntiva respecto a la metafísica es explicitada por Adorno (1975 [1966]) de la siguiente manera:

El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana; pero la abarcable catástrofe de la primera naturaleza fue insignificante comparada con la segunda, social, cuyo infierno real a base de maldad humana sobrepasa nuestra imaginación. (pp. 361-362)

Al relacionar esta postura con el acontecimiento de Auschwitz, Adorno (1975 [1966]) afirma: "... si la capacidad de metafísica ha quedado paralizada, es porque lo ocurrido le deshizo al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia" (p. 362). Lo anterior es explicable porque existe una parálisis que irrumpe en la cotidianidad de la existencia para reflexionar y pensar nuevamente el mundo de la experiencia que Auschwitz y las nuevas formas de barbarie niegan⁴⁵. Por ende, debe existir la posibilidad de una dialéctica que reconcilie metafísica y experiencia.

Para Muñoz (2011), esta pretensión puede ser posible en la medida que exista vinculación entre experiencia y pensamiento. De allí que manifieste:

... el pensamiento filosófico quiere –incluso debe– ser metafísico. Pero para ello debe, si no quiere quedar reducido a mero idealismo, referirse a la experiencia en el sentido lato, cuanto menos, de nuestra experiencia global del mundo. Y a la vez, sin embargo, lo que experimenta el pensamiento filosófico de nuestra época –Auschwitz como el infierno real– ya no le permite producir ideas metafísicas. (p. 21)

45 Para Horkheimer (2000 [1942]), "Las torturas desbordan la capacidad de imaginación y pensamiento: el pensamiento que intentó seguir el crimen se queda estupefacto de espanto, y se vuelve impotente" (p. 114).

La posibilidad de la metafísica, como expresión del pensamiento filosófico, no puede establecerse como idealismo, aunque las expresiones modernas de la barbarie permitan dudar de ello⁴⁶. Sin embargo, lo que no se puede dejar de reconocer es que, según esta afirmación, la experiencia de Auschwitz, hace del pensamiento una categoría que permite tener un momento de reflexión dialéctica de la racionalidad contra sí misma. De allí que si la metafísica ha quedado anulada en Auschwitz es porque la barbarie experimentada en ese acontecimiento no solo hizo posible comprobar la anulación de la experiencia, sino también la anulación de toda posibilidad de relación con el pensamiento.

Para Mèlich (2000), comprender la ausencia de la experiencia en Auschwitz es analizar la imposibilidad del lenguaje para narrar lo sucedido. Por ello,

Ante el acontecimiento de Auschwitz *el silencio es un lenguaje*. Ante Auschwitz, el silencio no es necesariamente el fracaso de la comunicación. El silencio ante Auschwitz puede ser el olvido, obviamente, pero también puede significar una forma de *expresar lo indecible*, lo incomunicable a través de otras formas de expresión. (p. 226)

Igualmente, Adorno (1975 [1966]) lo había expresado en los siguientes términos: “Los intentos del lenguaje por expresar la muerte fracasan hasta en la lógica” (p. 371). Por ello Mèlich (2000) afirma: “Los relatos del Holocausto son algo más que los recuerdos de los supervivientes. Son relatos de ausencias. ... Estas víctimas no tienen lenguaje para dar testimonio, no están presentes para decirnos qué pasó, qué les pasó” (p. 131). De este modo, el signo de la ausencia de la experiencia, según Mèlich, está relacionado con la ausencia de narración. Por esta razón se remite a Benjamin para comprender el significado de esta posición, y parte de la tesis de Benjamin (1991 [1972]) en la cual afirma: “El narrador toma lo que narra de

46 Horkheimer en uno de los aforismos de *Ocaso*, titulado “Metafísica”, propone una idea más que provocadora: la metafísica es la expresión del lenguaje pomposo de los doctos señores. Puede que intente describir el conocimiento de la esencia verdadera de las cosas. Precisamente en el ámbito académico se ha realizado, a partir de esta idea de metafísica, una experiencia de contemplación de lo real, sin una aproximación a las contradicciones del sistema social. Incluso se habla de los principios de una comunidad ideal, pero nada o poco se dice respecto a las relaciones sociales en su aspecto histórico y material. Horkheimer (1986 [1931/1934]) afirma: “Yo no sé en qué medida tienen razón los metafísicos; tal vez hay en alguna parte un sistema metafísico, o un fragmento suyo, especialmente acertado, pero sí sé que los metafísicos, por lo general, sólo en mínima medida, están preocupados por lo que atormenta a los hombres” (p. 64).

la experiencia” (p. 115)⁴⁷. Mèlich considera que para reconocer a las víctimas de Auschwitz implica observar que existe una crisis de narración porque en una forma de comunicación estereotipada por los *mass media* estos acontecimientos no se narran; simplemente se informan. Normalmente la experiencia de las víctimas no es rentable para los medios noticiosos (cfr. Mèlich, 2000, p. 132). El carácter informativo de la realidad está sujeto a factores determinantes del mundo económico que poco o nada tiene que ver con la expresión de experiencia. También hay ausencia de la memoria como elemento indispensable para que pueda existir un reconocimiento de lo sucedido. En este sentido, “De este «espacio» [Auschwitz], incalificable por el lenguaje que hasta ahora servía para comunicarnos, tratan los relatos del Holocausto. Sus protagonistas no son solamente sus autores, no son simples libros de memorias” (Mèlich, 2000, p. 130).

Algunas referencias de Benjamin permiten relacionar, análogamente, la argumentación anterior. Por esta razón se recuerda esta afirmación: “... la pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie” (Benjamin, 1972, p. 169). Este nuevo género de barbarie anula cualquier sentido del sujeto dentro de la historia. Su intención es anularlo y no dejar ninguna huella de su experiencia. Para Benjamin, el sujeto moderno es la expresión de esta nueva forma de barbarie que refleja el vacío que imposibilita narrar algo de él: “Si entramos en un cuarto burgués... la impresión más fuerte será, por muy acogedor que parezca, la de que nada tenemos que buscar en él. Nada tenemos que buscar en él porque no hay en él un solo rincón en el que el morador no haya dejado su huella” (p. 171). Igualmente, Adorno (1975 [1966]) afirma que en la existencia temporal está presente el concepto ‘aniquilación’, y en este se configura un servicio a lo eterno, al despliegue de la eterna destrucción. Abrirse a la sensibilidad, después de Auschwitz, implica reconocer que en la narración, en el reconocimiento de la memoria, está presente la no aceptación de una afirmación positiva de la existencia, pues hacerlo así, sería cometer una injusticia con las víctimas (cfr. p. 361). Se podría afirmar que la experiencia del hombre moderno no es más que el resultado de lo que la razón instrumental realiza a través de la cultura y hace del sujeto un objeto de cálculo, sin huella de realidad no idéntica para sí misma. De esta manera, la

47 En la correspondencia que cruzaron Adorno y Benjamín durante 1936, este último le dice a su amigo: “Manifestarle mi total acuerdo con la intensión filosófica - histórica: que narrar ya no es posible... ¿Qué derecho se tiene a escribir acerca de alguien como si pudiese hablarse de él o se supiese acaso quién es?” (Adorno, 1998a [1936], p. 150).

ausencia en la experiencia de Auschwitz confirma la evidencia de la reducción del sujeto a sustrato de dominio. No hay experiencia porque el sujeto objetivado no tiene nada que expresar.

Para Adorno, la experiencia no es posible porque hay ausencia de sujeto autónomo. No existe nada que esté por fuera de la racionalidad instrumental. Por esta razón, en *Minima Moralia* se expresa:

El completo enmascaramiento de la guerra por medio de la información, la propaganda, los filmadores instalados en los primeros tanques y la muerte heroica de los corresponsales de guerra, la mezcla de la opinión pública sabiamente manipulada con la actuación inconsciente, todo ello es una expresión más de la agostada experiencia, del vacío entre los hombres y su destino en que propiamente consiste el destino. Los hombres son reducidos a actores de un documental monstruoso que no conoce espectadores por tener hasta el último de ellos un papel en la pantalla. (Adorno, 1998b [1951], p. 52 [aforismo n° 33])

Es evidente que para Adorno la ausencia de la experiencia constituye la expresión de la anulación en la modernidad de todo sentido humano. El hombre es un espectador de la historia que está reducido a un papel sin trascendencia; su intervención no determina el destino de la misma.

Auschwitz expresa en la anulación del sujeto que ha sido eliminado en las cámaras de gas (como individuo cosificado y materializado, como objeto del que se puede disponer para descargar los impulsos agresivos de la modernidad), que "... el sujeto se ha convertido en gran parte en una ideología encargada de encubrir el sistema objetivo de funciones que es la sociedad" (Adorno, 1975 [1966], p. 70). Por consiguiente, Auschwitz, como expresión de la anulación de la subjetividad, es igualmente anulación de la metafísica. Dicha anulación está fundada en la imposibilidad del sujeto de separarse del sistema y abandonar su condición mediática para la racionalidad instrumental. Esta característica, propia del ideal científico positivista moderno, termina por cosificar no solo a la naturaleza sino también a los individuos.

La ausencia de un sujeto autónomo, anulado por la racionalidad instrumental, imposibilita reconocer la existencia del sujeto y del objeto. Por esta razón, la única opción para reconocer el carácter autónomo de la experiencia del sujeto requiere que exista el reconocimiento, por parte del pensamiento, tanto del sujeto como del objeto. Al respecto, por ejemplo, En *Educación para la superación de la barbarie* Adorno considera que la tarea urgente de toda educación es la

superación precisamente de la barbarie. Si en una visión positiva de lo existente se postula la negación de la metafísica y de la subjetividad, es imprescindible que, con base en una reflexión sobre el sentido de la educación, se cuestione el hecho de que en el concepto de civilización se niegue que un motor del mismo es el posicionamiento de una voluntad agresiva de los unos contra los otros. Es un asunto que merece toda la atención, pues en su comprensión está "... lo decisivo para la supervivencia misma de las personas" (Adorno, 1998[1959-1969], pp. 105-6)

Asimismo, para Adorno, el idealismo y el positivismo han cumplido un papel determinante en la manera como se ha tratado el problema epistémico de la relación sujeto-objeto. Por ello afirma:

Si se agota, al modo positivista, en el acto de registrar el dato, sin dar nada de sí, queda reducido a un punto; y si, al contrario, esboza y proyecta el mundo, al modo idealista, desde el fondo sin fondo de sí mismo, se agota en una ciega repetición. (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 232)

La consecuencia de ambas concepciones epistemológicas ha sido apartar al sujeto del mundo natural. Gandler (2009) lo ha llamado el origen filosófico-psicológico del antisemitismo. Este consiste en la confirmación de un mundo donde el sujeto está totalmente obviado [para conocer no se necesita memoria, experiencia, deseos, etc.], y la razón se basta a sí misma para generar la posibilidad del conocimiento, generando una especie de fe ciega [divinidad irracional] en sí misma (cfr. p. 32).

Para Gandler (2009), al igual que para Adorno, este carácter epistemológico tiene unas repercusiones a nivel práctico relacionadas con el antisemitismo. En esa relación que se niega por el positivismo e idealismo para sobreponer la razón de la relación sujeto -objeto hay una falsa proyección del objeto en el sujeto. En esa falsa proyección, el antisemita construye la falsa imagen de judío (cfr. p. 34). Por consiguiente, cumpliendo esta condición literal, el judío se relaciona con el antisemita 'no como hombre', ni en la relación sujeto -sujeto, sino como sujeto-objeto. Es decir, existe una disposición total por parte del antisemita con relación al judío, así como la disposición del sujeto frente a todo lo que hay: "... lo que no se ha visto como hombre, siendo así que lo es, es convertido en cosa para que no pueda ya contradecir mediante movimiento alguno la mánica visión" (Adorno, 1998b [1951], p. 104 [aforismo n° 68]). Es esta

la razón que impide al antisemita reconocer que “... el judío es un hombre” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 242).

En todo caso, para Adorno (1975[1966]): “La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue su inmediata oposición, la metafísica” (p. 365). La consecuencia de ello es la recaída en una nueva forma de barbarie (cfr. Adorno, 1966 [1975], p. 205). Esta nueva forma de la barbarie es posible constatarla porque “Allí donde el materialismo ha alcanzado el poder político, se ha vendido a esa praxis tanto como el mundo que en otro tiempo quiso cambiar. En vez de comprender y transformar la conciencia, la sigue esclavizando” (Adorno, 1975 [1966], p. 205). Para Adorno, el materialismo⁴⁸, del cual la metafísica debía reconciliar la disyuntiva entre sujeto y objeto, se orientó hacia un carácter positivista, anulando toda posibilidad de historia, de reconciliación con el pensamiento. Esta dinámica capaz de encontrar en la relación del sujeto y el objeto una posibilidad de reconocimiento que se ha convertido en una manera de cosificar las relaciones epistémicas a través de la historia. La relación es vista como una reducción del cálculo científicista por el materialismo. De este modo,

El materialismo ha dejado de ser desde entonces una posición a la que se puede optar contra otra para convertirse en la suma y quintaesencia de la crítica al Idealismo y a la realidad, por la que éste tomó partido, pero deformándola a la vez. (Adorno, 1975 [1966], p. 198)

En este sentido, el materialismo terminó por convertirse en una manera particular de la racionalidad en forma de un nuevo idealismo.

De esta manera, se comprende la posición de Adorno al considerar que Auschwitz es la confirmación de la metafísica reducida a materialismo. Es decir, la historia del pensamiento ha

48 En *Dialéctica Negativa* Adorno dedica varios apartados para explicar, con base en el problema epistemológico de la relación sujeto - objeto, este advenimiento de la metafísica en materialismo. En la relación sujeto - objeto, cuando de pensar el objeto se trata, en el objeto hay cierta preponderancia. Según Adorno (1975 [1966]) “El objeto sólo puede ser pensado por medio del sujeto; pero se mantiene siempre frente a éste como otro. En cambio, el sujeto, ya por su misma naturaleza, es antes que todo también objeto. El sujeto es impensable, ni siquiera como idea sin objeto; en cambio éste lo es sin aquél. Subjetividad significa también objeto, pero no viceversa” (p. 182). Por consiguiente, el sujeto está determinando por el objeto y constituye un elemento determinante para la comprensión de la realidad. La preminencia del objeto cumplió un papel determinante porque, afirma Adorno (1975 [1966]): “A pesar de la prioridad del objeto, el carácter cosista del mundo es también apariencia. Induce a los sujetos a atribuir a las cosas en sí la conexión social de su producción (p. 191). Marx lo relaciona con el carácter mercantil que el objeto adquirió. De modo que no solo el objeto, como manifiesta la tesis de Lukács, sino también las relaciones humanas se cosifican. En suma, según Adorno (1975 [1966]) “La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue su inmediata oposición, la metafísica” (p. 365).

sido simplificada a historia de objetos gracias al trabajo realizado por la razón instrumental, la positivización de la naturaleza y la reducción de las relaciones epistémicas a relaciones entre cosas⁴⁹. Sin embargo, Adorno (1975 [1966]) afirma: “Marx expresa la distinción entre el primado del objeto como algo que debe ser creado críticamente” (p. 191). La dificultad radica en que “El pensamiento se imagina tan fácil como consoladoramente que posee la piedra filosofal para disolver la cosificación, la calidad de mercancía. Pero la misma cosificación es la forma en que reflexiona sobre sí la falsa objetividad” (Adorno, 1975[1966], p. 191). Por ello, la historia ha mostrado las relaciones cosificadas entre sujeto y objeto, igualmente entre los individuos mismos. De allí que Lukács (1970 [1923]) afirme: “La esencia de la estructura mercantil ha sido ya recalcada a menudo; se basa en el hecho de que una relación entre personas toma el carácter de una cosa” (p. 110). El proceso para disolver las condiciones del proceso de cosificación se complican en la medida de que en el fondo lo que se consigue evidenciar, según Lukács (1970 [1923]), es “... una racionalización siempre creciente, una eliminación cada vez más grande de las propiedades cualitativas, humanas e individuales del trabajador” (p. 115). La consecuencia principal ha sido: “... remplazar por relaciones racionalmente cosificadas las relaciones originales que revelaban más claramente las relaciones humanas” (Lukács, 1970 [1923], p. 118). Dicha cosificación deja en evidencia “... el principio de la racionalización basada en el cálculo, en la posibilidad del cálculo” (Lukács, 1970 [1923], p. 115).

Para Adorno (1975 [1966]): “La cosificación es un epifenómeno en comparación con la posibilidad de una catástrofe total” (p. 192). Las relaciones epistémicas que expresa la cosificación representan un problema minúsculo en la realidad. Buck-Morss (1981 [1977]) reconoce que lo significativo para Lukács, respecto a una teorización de la burguesía, es demostrar que los pensadores burgueses no eran capaces de resolver las contradicciones de sus teorías, toda vez que aceptaban la realidad social como algo ya dado, acabado, sin posibilidad de postular ideas para una posible transformación (cfr. p. 74).

49 Cuando Adorno (1994 [1931]) pregunta por la actualidad de la filosofía expresa: “... las filosofías científicas, que renuncian desde el comienzo mismo a esa pregunta fundamental del idealismo acerca de la constitución de lo real, que solo le sigue concediendo alguna validez en el marco de una propedéutica a las ciencias particulares desarrolladas, en especial a las ciencias de la Naturaleza, y que creen disponer de un fundamento más firme en los datos... han perdido la relación con los problemas históricos de la filosofía” (p. 76). De este modo, el pensamiento metafísico ha quedado sesgado a lo que las ciencias positivas han hecho de la realidad. Por otra parte, el dominio del sujeto es reducido a mera objetividad por las relaciones de cambio que reducen al sujeto a cosa (cfr. Adorno, 1993 [1969], p.141).

Existe una coincidencia entre Lukács y Adorno respecto a la postulación de una concepción negativa del materialismo: la forma como Lukács comprende, a partir de Marx, la estructura de la mercancía; allí se pueden comprender los aspectos, incluyendo el pensamiento, de la sociedad burguesa. Por ello, afirma Buck-Morss (1981 [1977]), refiriéndose a Lukács: "... sostenía que el problema fundamental del idealismo, la separación dualista entre el sujeto y el objeto, tenía su prototipo en el problema de la mercancía, en el que los productos aparecen serados de los obreros que los han producido" (p. 74). Esta forma de comprender el problema Adorno la tendrá en cuenta para aceptar que definitivamente el pensamiento burgués, en el marco de las catástrofes (Auschwitz, Hiroshima, Ruanda, Sierra Leona, Yugoslavia, Colombia), solo puede ser entendido con base en la estructura de la mercancía que trasciende hacia la negación de las posibilidades de pensar el sujeto por fuera de esa lógica.

Si Auschwitz confirma la anulación del sujeto, por la ausencia de experiencia, con ello también la posibilidad de la libertad. El sujeto es el resultado de una descomposición social y estructural que lo anula. Por esta razón Adorno será crítico de las posiciones existencialistas contemporáneas que plantean la posibilidad de un sujeto capaz de poder determinar libremente toda situación que lo amenace. Uno de los principales defensores de esta comprensión del sujeto es Sartre⁵⁰. Según Adorno (1975 [1966])

... se estructuró en su fase más influyente según la antigua categoría idealista de la libre acción... Las circunstancias y condiciones sociales se convirtieron en los dramas de Sartre a lo sumo en suplementos de actualidad, sin apenas aportar estructuralmente otra cosa que situaciones dramáticas. (p. 55).

Sartre (1948) expresa la evidencia de la afirmación de Adorno en su análisis sobre el antisemitismo: "El antisemitismo es una elección libre, total y espontánea, una actitud global que no sólo se adopta con respecto a los judíos sino con respecto al hombre en general, a la historia y a la sociedad" (p. 16). El hombre decide libremente cargar la impotencia de sus improperios en la vida sobre el judío. De allí que el francés exprese: "... si el judío no existiera, el antisemita lo

50 Sobre esta relación de Sartre con el antisemitismo afirma Mate (2012): "Es verdad que Auschwitz no es el centro de su reflexión, ni hay atisbo de la distinción entre campos de concentración y campos de exterminio, pero el genocidio está presente" (p. 76).

inventaría” (Sartre, 1948, p. 12). Por esta razón, según Sartre, lo que hay en el antisemitismo es la ausencia de la naturaleza humana. Sin embargo, expresa:

... el hombre se define ante todo como un ser "en situación". Esto significa que forma un todo sintético con su situación biológica, económica, política, cultural, etc.... No podemos distinguirlo de ella porque ella lo forma y decide sus posibilidades, pero, inversamente, es él quien le da su sentido eligiéndose en y por ella. Estar en situación, según nosotros, significa elegirse en situación. (Sartre, 1948, p. 56)

Es así como Adorno comprende que para Sartre, la situación de la barbarie en la que se encuentra el sujeto en los campos de exterminio solo representa un drama respecto al sujeto está en libertad de librarse.

Contrario a esta forma de comprensión de la existencia, Adorno (1998b [1951]) escribe en *Minima Moralia*:

Aquellos escritores de novelas que adornan a sus marionetas con imitaciones de las pasiones de otros tiempos cual alhajas baratas y hacen actuar a personajes que no son nada más que piezas de la maquinaria como si aún pudieran obrar como sujetos y como si algo dependiera de sus acciones. La visión de la vida ha devenido en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida. (p. 9)⁵¹

En este sentido, Adorno (1975 [1966]) considera que la “... creencia en la libertad absoluta de decisión es tan ilusoria como lo pudo ser la del Yo absoluto, que devana el mundo a partir de sí” (p. 55). Estar de acuerdo con esta pretensión del existencialismo sartriano se estaría negando las condiciones en las que el sujeto no pudo escapar, por libre decisión, a las atrocidades de los campos de concentración. De esta manera Adorno (1975 [1966]) afirma: “El sujeto absoluto no consigue liberarse de sus cadenas: las ataduras que quería partir, las de la dominación, son una misma cosa con el principio de la subjetividad absoluta” (p. 56).

Después de haber realizado la revisión del antisemitismo con base en las estructuras de la dinámica social a través del aparato político, económico, cultural, psíquico, entre otros, se pudo

51 Esta idea Adorno la desarrolla en la dedicatoria que realiza de *Minima Moralia*.

establecer que para Adorno solo es posible encontrar expresiones concretas de la decadencia de la racionalidad a partir del fenómeno del antisemitismo de Auschwitz.

Auschwitz, como categoría de la *Dialéctica de la Ilustración*, demuestra la tesis de que el pensamiento ha permitido la anulación del sujeto e igualmente la metafísica. Este carácter categórico posibilita comprender su significado histórico-universal.

El antisemitismo de Auschwitz, expresa respecto, del sujeto la ausencia de algo que le permita confirmarse como sujeto autónomo. No hay huellas del sujeto en la historia. No hay experiencia que explique claramente lo humano en la dinámica existencial. No hay historia del sujeto porque este ha sido reducido a cosa dominada, por los distintos sistemas, producto de la racionalidad. De este modo, el sujeto proyectado en el judío por el antisemita es la evidencia del trato dado por el carácter instrumental de razón a un individuo que, por no defender los valores y presupuestos de la Ilustración, debe ser anulado como signo de la identificación con el deseo de la racionalidad.

Por otra parte, no es posible comprender el sentido de una metafísica que se ha apartado de la realidad y se ha establecido como la concreción del pensamiento del sujeto sobre el medio natural. Dicha identificación entre pensamiento y realidad permitió la construcción de una realidad que solo posibilitó las ideas del sujeto, sin reconocer la realidad distinta a él. De esta forma, la metafísica queda anulada porque la catástrofe de Auschwitz le imposibilitó al pensamiento toda pretensión de concreción. Esta nueva expresión de la barbarie que explicita la capacidad de razón instrumental en lo que se identifica como maldad humana, demuestra que después de Auschwitz es necesario pensar una metafísica para contemplar sus posibilidades de restauración.

En suma, Auschwitz ha sido el signo por excelencia mediante el cual la barbarie ha expresado toda su capacidad de destrucción. Si lo ocurrido en Auschwitz solamente hubiese sido de índole material, no fuera tanto el lamento; pero Auschwitz demostró la capacidad de la razón instrumental, bajo la organización de una sociedad administrada, para aniquilar al sujeto y todo lo que hace referencia a él.

Sin embargo, una posición acertada no consiste en la negación de la metafísica. Adorno hace un llamado para que se construya la idea de una ética no afirmativa. El pensamiento encuentra salida en una experiencia de transición. La afirmación de la vida aparece con la negación de aquello que la ha negado. El pensamiento se dispone a una transición que se abre a

la sensibilidad y a la memoria (una memoria en los cuerpos vencidos, pues allí nace la nueva posibilidad de un imperativo ético). Lo incontable, lo no narrado, comienza a adquirir significación. El movimiento de los conceptos no es un tránsito de lo indeterminado –lo que se ha negado en la experiencia de Auschwitz– a lo posiblemente determinado. Eso sería caer nuevamente en una metafísica afirmativa. El proyecto adorniano consiste en un movimiento de re-determinación contextual, es decir, de formación, de de-formación, de transformación para responder a las exigencias de la complejidad del pensamiento. El llamado no es para los conocedores trascendentes, sino para quienes se dispongan al aprendizaje permanente. Únicamente en aquellos lugares donde el pensamiento es obligado a ir más allá de sí mismo puede ser comprendida su dinámica interna, y en esa dinámica, no en los lugares de sostenibilidad y repetición cognitiva, es en la que se comprende la esencia de este movimiento. La verdad no se predica en la afirmación, sino en la negación, y es allí donde adquiere sentido una idea de ética que se construye a partir de la no identidad (cfr. Bernstein, 2001, pp. 333-334).

Tercer capítulo. Filosofía después de Auschwitz: una ética de la no identidad e idea de una educación crítica

En este capítulo se parte de las reflexiones de Adorno desarrolladas en *Dialéctica Negativa*, en particular sobre la idea de una filosofía después de Auschwitz. En este trabajo Adorno plantea una crítica de las categorías de la metafísica tradicional que fueron el fundamento de la propuesta filosófica de la Ilustración, tanto en Kant como en Hegel.

En primer lugar, se analizan las categorías que Adorno estudió en *Meditaciones sobre la metafísica* y, a partir de ese ejercicio, se plantean las posibilidades de una filosofía después de Auschwitz. La reflexión se orienta hacia los nuevos escenarios que visualiza su propuesta, de tal manera que sea viable el planteamiento de un giro en las categorías metafísicas de la tradición idealista. En este sentido, conceptos como el sufrimiento, la muerte, el dolor, la experiencia humana, entre otros, representan una oportunidad para pensar nuevamente la filosofía, ya no tanto como una propuesta trascendental sino existencial: las categorías de la metafísica se enriquecen con la experiencia histórica y material de los seres humanos.

En segundo lugar, se analiza el proyecto moral adorniano. Su punto de fuga es la formulación de un nuevo imperativo categórico que no solo cuestiona las categorías de la metafísica tradicional, sino que, a partir del estado de parálisis que produce Auschwitz, se plantea la necesidad de un nuevo momento dinámico: pensamiento y acción se relacionan dialécticamente. Partiendo de una crítica a las categorías del ámbito gnoseológico, se puede pensar en la postulación de una fundamentación distinta de la moral, en la que sujeto-objeto no permanezcan separados; pues, en la historia, en los momentos específicos del devenir humano, se puede comprender el problema moral de una manera diferente, es decir, como una ética de la no identidad.

Finalmente, se explica cómo a partir del imperativo categórico de Adorno, la educación se constituye en un camino, en una exigencia, para que Auschwitz, y sus expresiones en la contemporaneidad, no se repitan. Aunque la educación ha sido tocada por la barbarie y, en muchas ocasiones, ha sido un caldo de cultivo para el desarrollo de esta, no obstante en la perspectiva crítica de Adorno la educación requiere un nuevo espacio de fundamentación y reivindicación en el cual el imperativo categórico adorniano asociado a conceptos como la memoria, la autonomía, la superación del pasado y la conciencia autocrítica, entre otros, sea una plataforma vinculante con la no repetición. Precisamente, en la reorientación de las categorías de

la metafísica tradicional y su orientación para pensar una filosofía después de Auschwitz, la educación aparece como un *êthos* para su realización.

Filosofía Después de Auschwitz

En *Dialéctica Negativa* Adorno se pregunta acerca del papel de la filosofía después de Auschwitz (cfr. Tafalla, 2003, p. 52). En este trabajo la reflexión no dista, en general, ni del estilo ni de las principales tesis desarrolladas en *Dialéctica de la Ilustración* porque en la empresa emprendida con Horkheimer se planteó el fracaso del proyecto ilustrado puesto que, con base en las ideas de autoconservación y progreso, terminó gestando prácticas de autodestrucción de la condición humana, que imposibilitaron la realización de una sociedad justa. En sentido filosófico, la *Dialéctica de la Ilustración* es la expresión de la anulación de la metafísica y de la subjetividad, tal como se presentó en el capítulo precedente. Auschwitz ha sido uno de los símbolos que ejemplifica esta dialéctica y que enuncia una pérdida de sentido que se hipostasía en el problema del dominio expresado en la racionalidad instrumental.

La reflexión desarrollada en *Dialéctica Negativa* ofrece una interpretación que enriquece y cuestiona algunos argumentos sobre la metafísica desarrollados en *Dialéctica de la Ilustración*. La reflexión sobre la metafísica se encuentra, específicamente, en el apartado *Meditaciones sobre la metafísica*, el cual se constituye en el principal material de trabajo para esta primera parte de este capítulo.

Inicialmente, se indaga sobre la idea de filosofía en Adorno a partir de las categorías expuestas en las *Meditaciones sobre la metafísica*. Luego se analiza la discusión que desarrolla el pensador alemán contra el idealismo, teniendo como referencia el problema del principio de Identidad, la pregunta por el sentido, la muerte y las nuevas nociones de las categorías de la metafísica que se perfilan en esa reflexión. Al final, se revisan algunas categorías kantianas desarrolladas en la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* sobre la metafísica y la crítica de Adorno respecto a los postulados propuestos por el pensador prusiano.

El conjunto de estas reflexiones permite entender *Dialéctica Negativa* como uno de los caminos que plantea Adorno para reconstruir la idea de filosofía. La impronta de este ejercicio es su carácter crítico, dialéctico y negativo que permite pensar en la formulación de una nueva

forma de racionalidad que, en el espectro de una teoría “crítica”, rechaza la afirmación de lo positivamente existente (cfr. Barahona, 2006, p. 204).

En este sentido, la obra señala los elementos necesarios para reflexionar el problema de la racionalidad idealista y positivista que, según Adorno, constatan una aproximación a una metafísica que pretende conferirle sentido a la realidad pero que en su dinámica termina distanciándose de esta. No puede olvidarse el papel que juega Auschwitz, como categoría de comprensión en Adorno, para pensar y cuestionar el problema de la metafísica tradicional. La explicación radica en que Auschwitz, como evento fáctico e histórico, enfrenta las categorías de la razón de un modo que afecta sus fundamentos, sus pretensiones y su capacidad de proyección. Se trata de una negatividad que no puede ser superada e integrada, que no deja avanzar la historia, no se resuelve en un resultado, ni permite seguir comprendiendo la racionalidad y sus categorías de la misma manera (cfr. Zamora, 2010, p. 175).

Por esta razón, aun cuando Adorno ha reflexionado las preguntas sobre la metafísica, pensar que aún es posible la filosofía implica una alteración cualitativa en las categorías que se conservan en sí mismas (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 8). Por ello, la reflexión filosófica está marcada por una antes y un después de Auschwitz, lo cual le exige a la filosofía que asuma una tarea autocrítica radical, en la que se investiguen las complejidades epistemológicas, éticas, políticas, históricas y culturales, con el propósito de generar mecanismos de resistencia frente a la barbarie, lo cual no es posible en el marco de una reflexión que sea exclusivamente especulativa (cfr. Zamora, 2010, p. 206). No es casual que, en el inicio de *Dialéctica Negativa*, Adorno (1975 [1966]) se pregunte: “¿Es aún posible la filosofía?” (p. 11)⁵², ni que finalice su obra afirmando: “Un pensamiento de tal índole es solidario con la metafísica en el mismo momento en que esta se viene abajo” (p. 405). Es evidente que esta obra está orientada a dilucidar la pregunta respecto a si aún es posible hablar de filosofía después de Auschwitz. Precisamente, las *Meditaciones sobre la metafísica* no solo nos permiten reconocer la profundidad y complejidad de un acontecimiento histórico, sino que allí se encuentra un espejo

52 Según Peleato (2007) hay que diferenciar los distintos usos que Adorno hace de la filosofía en sus textos: primero, como lógica que persiste en la dimensión afirmativa del pensamiento, obviando aquellos contenidos que no se adecuan al principio de identidad; segundo, como dialéctica afirmativa, por cuanto se supera el esquema identitario de la lógica tradicional, ya que se incluye el elemento negativo en su proceder, lo cual la convierte en una simple descripción fáctica legitimadora de lo existente; tercero, la filosofía como dialéctica negativa, pues allí aparece la constatación de que la crítica implica la incorporación de un ‘darse cuenta’ del elemento negativo de la realidad (cfr. p. 88).

para que, como humanidad, observemos retrospectiva y reconstructivamente la expresión de la racionalidad en su forma instrumental y las consecuencias que ello implica para preguntas tan fundamentales para la filosofía como la del sentido. Por esta razón, Adorno (1975 [1966]) afirma: “... el último capítulo gira y tantea alrededor de las preguntas metafísicas, en el sentido de que la autorreflexión crítica hace a su vez revoluciones a la revolución copernicana” (p. 9).

Para Adorno, el problema de la legitimidad y validez de la filosofía predominó tradicionalmente en la tarea de interpretar el mundo, sin conceder lugar alguno a la reflexión que se orienta hacia la intervención y la transformación de un estado de cosas ya preestablecido, pues se ha enfocado exclusivamente a un trabajo reflexivo-teórico (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 11). Por ello, “Tal vez la interpretación que prometió una transición a la praxis fue insuficiente” (p. 11). Sin embargo, a pesar de esta situación, Adorno cree que “La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización” (p. 11). Lo anterior significa que su promesa de reconciliación y transformación del mundo no ha concluido todavía (cfr. Teimil, 2007, p. 80). De alguna manera, la posibilidad de la filosofía depende de un revés del pensamiento como única posibilidad para transformar el problema de la separación entre teoría y praxis que, bajo los principios que lo rigen, consiguió generar. Por esta razón, Adorno ve posibilidades para que la filosofía pueda ser nuevamente direccionada, a sabiendas que eso implica analizar, reflexionar y revisar críticamente sus categorías.

Para el pensador frankfurtiano es importante que la filosofía realice una reflexión de sus propias categorías porque solo así puede asegurar su posible necesidad y función. Por ello, no buscaba una nueva teoría alternativa, sino que indaga en el interior de la metafísica y sus categorías para demostrar a través de ellas mismas y en su crítica el momento en el que se tornan falsas y buscar su revocación. Esto significa cuestionar los contenidos gnoseológicos de la tradición filosófica para ponerlos al descubierto como categorías de dominio (cfr. Chaxiraxi, 2013, p. 89). Por esta razón manifiesta: “Desde que la filosofía faltó a su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente en vísperas de su producción, se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones” (Adorno, 1975 [1966], p. 11).

Honneth (2009b) al analizar la actividad autocrítica que realiza la filosofía afirma:

... Adorno cree que desde la caída de Hegel, sellada por Marx, el único camino que le queda abierto a la filosofía es la autocrítica de sus presupuestos previos; no la naturalización

posmetafísica de Hegel o de Kant, no la reconstrucción de un concepto modesto de racionalidad, sino descubrir el límite que tiene por principio todo esfuerzo conceptual es lo único que Adorno todavía considera posible en la filosofía tras el fracaso del idealismo de la razón. (p. 89)

Esta tarea filosófica no pretende corregir las falencias que hasta ahora han sido planteadas por las corrientes tradicionales, sino que busca, a través de la crítica, mostrar las dificultades que se derivan de los principios que se han empleado como fundamento del trabajo epistemológico; y, a partir de ello, establecer unos nuevos principios que permitan pensar la metafísica y su ejercicio de manera diferente. Sin embargo, eso solo será posible en la medida en que el ejercicio reflexivo supere el distanciamiento entre la realidad cotidiana de los seres humanos y la teoría. La realidad no puede ser reducida a una conceptualización de ideales que exponen la perfección del pensamiento y que en su especificación material se evidencie que existe una enorme brecha con lo pensado.

En este orden de ideas, la expresión del fracaso de la filosofía que se afirma a partir de Auschwitz es la posibilidad para comenzar a transformar la reflexión en crítica, y así buscar nuevas formas para el pensamiento filosófico. La instancia crítica parte de la mediación dialéctica entre la teoría y la praxis. A partir de esta dinámica, afirma Adorno (1975 [1966]) “A la filosofía le correspondería preguntarse ya simplemente si y cómo es aún posible después de la caída” (p. 12).

Para el autor de la *Dialéctica Negativa*, la filosofía debe exponerse a la situación histórica, recuperando aquello que Hegel desechó como existencia de lo particular, perecedero y sin importancia; es decir, pensar la filosofía a partir de lo que aparentemente se escapa al concepto: las condiciones en las que se encuentra la vida son los escenarios que deben apropiarse una nueva consideración para la metafísica (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 16). El punto de partida de la reflexión es “... odio contra el universal petrificado [el cual] funda un culto de la inmediatez irracional y de la libertad soberana en medio de lo oprimido” (Adorno, 1975 [1966], p. 17). La filosofía comienza a reconocer un grado de importancia en aquello que no lo tenía. La posibilidad del pensamiento comienza a enraizarse en lo que era imposible de ser pensado, de tal forma que la desgracia, la injusticia, lo perecedero se constituyen en escenario de la tarea reflexiva y, por lo tanto, en el momento originario de unas novedosas categorías metafísicas.

En *Después de Auschwitz* Adorno observa que las categorías tradicionales de la metafísica (o de la filosofía) habían sido cómplices de una forma de pensamiento que sostuvo a la barbarie. Por ello, preguntar si aún es posible la filosofía después de Auschwitz implica no solo reconocer la complicidad filosofía-barbarie, sino buscar unas rutas para romper con esa complicidad y que la filosofía asuma su condición por antonomasia: la *crítica*. Si eso no ocurre, sería mantener la afirmación, según la cual, no es necesario reflexionar sobre catástrofes de segunda naturaleza⁵³ porque la primera naturaleza es suficiente como tarea del pensamiento al modo de una “negatividad absoluta”. En la idea de *negatividad absoluta* pervive un estado actual que se orienta hacia la autodestrucción de la sociedad, que concuerda con la tendencia autodestructiva de la historia, bajo principios y orientaciones propios de la racionalidad. Al respecto Adorno (1975 [1966]) afirma lo siguiente:

Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que revelarse contra la extradición de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino. (p. 361)

La sensibilidad es una categoría que ha sido desconocida por la metafísica tradicional y ahora pasa a ser un elemento fundamental, para que sea posible la metafísica en sí misma. La prueba está en que para Adorno (1975 [1966]), el imperativo categórico kantiano debe expresarse de modo que la ley moral tenga presente que pensamiento y acción estén conjuntamente en función para que Auschwitz no se repita.

53 En *Dialéctica Negativa*, Adorno propone el ejemplo del terremoto de Lisboa como una catástrofe propia de un fenómeno natural (cfr. pp. 361-362). Sin embargo, al analizar a Auschwitz afirmará que éste evento histórico a diferencia de los fenómenos naturales, es caracterizable como una catástrofe de segunda naturaleza porque permite constatar la condena de la historia a su autodestrucción, lo cual coincide con la idea de la negatividad absoluta a la que Adorno se refiere y pretende cuestionar. De este modo, todo evento social, histórico y cultural que permita comprender la realidad como expresión de un sistema interrelacionado, pone en evidencia la existencia de una segunda naturaleza. Es decir que a través de la intervención del hombre en la naturaleza y la idea de lo nuevo como idea de “progreso” —en el sentido de generar disposiciones para el avance de la historia— se pueden descifrar categorías conceptuales que se manifiestan a partir del acontecimiento histórico, el cual se comprende como expresión de un entrelazamiento entre historia y naturaleza.

De tal manera que en lo tangible, lo corpóreo, en la experiencia humana no solo se rastree el estado de esclavitud de los hombres, sino que en la contingencia, en la experiencia de la vulnerabilidad, se reconoce un fundamento posible para la legitimidad y validez de la metafísica.

Con base en la sensibilidad se reconstruye lo que Auschwitz destruyó: la subjetividad, y junto a esta, el desconocimiento de su historia y experiencia. De este modo, después de Auschwitz no hay posibilidad para mantener una concepción gnoseológica del sujeto, porque lo ocurrido rompe con cualquier pretensión de sentido al modo idealista sobre sujeto-objeto. En efecto, la sensibilidad después de Auschwitz rescata al sujeto empírico, al ser humano dentro de la existencia fáctica, al individuo transitorio que experimenta el sufrimiento, el dolor y la tragedia de modo particular e individual.

Así, la *muerte*, como experiencia genuina del sujeto, después de Auschwitz requiere un tratamiento distinto del que la metafísica le dio en su forma tradicional. Al respecto, Jameson (2010 [1990]) afirma: "... la muerte está en todas partes y omnipresente, quizás sobre todo en esta sociedad capitalista tardía después de Auschwitz; pero, por otro lado, parecería que hemos eliminado todo pensamiento acerca de ella del tejido de la vida" (pp. 179-180).

La oportunidad de pensar categorías como la *muerte* y la *existencia* no ha sido posible porque sencillamente no existe un sujeto al cual se pueda hacer referencia. En esta doble negación ha sido posible constatar la *desnaturalización de la muerte* y, por qué no, de toda experiencia como signo de la existencia.

Precisamente, en la "sociedad socializada" los hombres experimentan la muerte como algo extraño y extrínseco, como si la muerte fuese un asunto aplazable. Contrario al parecer de Heidegger, la muerte "no constituye la totalidad de la existencia". La muerte es un fenómeno originario de la vida, representa una experiencia histórica particular y determinada; no es algo que se pueda universalizar. Por esta razón, se considera que "En los campos de concentración la muerte ha alcanzado un nuevo horror: desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo peor que la muerte" (Adorno, 1975 [1966], p. 371).

La muerte ha dejado de ser una experiencia propia del individuo y adquiere sentido en la historia y las condiciones sociales. La muerte comienza a mirarse de una manera distinta, que no se limita a su determinante ontológico y biológico, pues ahora se define paralelamente con base

en escenarios y momentos que son externos a los mismos seres humanos⁵⁴. Por eso Adorno (1975 [1966]) dice:

Lo que la muerte inflige a los socialmente condenados se encuentra anticipado biológicamente en los ancianos a quienes queremos. No solo su cuerpo, sino su yo, todo lo que hicieron de sí y les hacía hombres, se deshace sin enfermedad ni intervención violenta. (p. 371)

La muerte provocada a otros seres humanos es un elemento condenatorio para el sujeto porque allí se confirma lo que el sistema busca y pretende contra las personas: su aniquilación. Auschwitz mostró que es viable comprender la muerte sin reconocer la experiencia del sujeto. Si la muerte ha sido negada como experiencia, entonces después de Auschwitz una *metafísica de la muerte* debe resignificarse para que no sea comprendida como un hecho independiente de la condición humana, tal como quisieron mostrarlo los campos de concentración en ese entonces y las diversas manifestaciones que estos tienen en el presente.

En la metafísica existe un rastro que puede salvar alguna posibilidad de humanidad aunque se anule la muerte como única experiencia, que le permite al sujeto mantener algo que le pertenece por naturaleza. De no ser así, su negación será la evidencia de “... ver lo que destruye esa posibilidad... [Y por lo tanto] es hacer burla de la metafísica” (Adorno, 1975 [1966], p. 371)⁵⁵.

Hasta este punto de la reflexión, las categorías desarrolladas están directamente relacionadas con la subjetividad y su anulación a falta de la experiencia genuina del sujeto como posibilidad de reafirmar su independencia de la construcción realizada por la racionalidad

54 En la contemporaneidad, las nociones sobre la muerte dependen normalmente de análisis estadísticos que explican los factores, por los cuales, el hecho de que la muerte se mida a nivel mundial a partir de indicadores que se relacionan con la crisis económica, las deficiencias en los sistemas de salud, las guerras, entre otros. La muerte no se reduce a una condición biológica sino que se explica a partir de un dato medible y cuantificable, que sirve a los sistemas de comprensión social, político o económico.

55 Respecto a la experiencia de la muerte y la metafísica que de ella se deriva, Jameson (2010 [1990]) considera importante no perder de vista que, aunque Adorno se sintió a salvo por ser ‘mitad judío’ al regresar a Alemania, el impacto que Auschwitz tuvo en él es determinado, no porque haya estado en peligro de ser parte de uno de los campos de concentración, sino que su historia, su experiencia, estaba representada en aquellos que habían sobrevivido a la experiencia de ser transportados en vagones de ganado y de ser exterminados en las cámaras de gas. Esta es una experiencia de “muerte” y “mortalidad” transmitida no por alguna imagen vivida de angustia ante la muerte, sino, más bien, a través de la vida misma y del sentimiento de culpa de seguir viviendo.

instrumental. Por esta razón es pertinente conocer la posición de Adorno frente a la pregunta ¿qué es la experiencia metafísica?

La *experiencia metafísica* se relaciona con escenarios propios de la experiencia del sujeto. No es un mundo por fuera de lo conocido y establecido; por el contrario, lo asemeja a ese mundo que la metafísica tradicional estableció por fuera del mundo material. Por ello, Adorno apela a la descripción proustiana y manifiesta: “A este respecto, la diferencia existente entre los diversos paisajes y regiones que fueron decisivos en cada caso para el mundo imaginativo de la infancia no es probablemente tan grande” (Adorno, 1975 [1966], p. 373). Aunque exista error en esta experiencia, la cual solo era posible desde la perfección de sus conceptos, ese error “... funda el modelo de la experiencia de un concepto que al fin sería el de la misma cosa y no el miserable resto extraído de ella” (Adorno, 1975 [1966], p. 373). De este modo, la experiencia metafísica expresa la necesidad de relacionar el concepto de experiencia metafísica con lo real concreto, con la experiencia material y sensorial, con la recuperación de la historia y la memoria de los sujetos a través de nuevas narrativas.

El materialismo de Adorno debe entenderse a partir de las diferencias que él concibe respecto al materialismo de Marx. Según Buck-Morss (1981 [1977]), “... cualquier filosofía, y el marxismo no era la excepción, perdía su legitimidad cuando saltaba las barreras de la experiencia material y pretendía alcanzar el conocimiento metafísico” (pp. 71-72). Al respecto, Marx y Engels (2000 [1848]) en su obra *Manifiesto del partido comunista* afirman:

Al esbozar las fases más generales de la evolución del proletariado hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos velada que se desarrolla en el seno de la sociedad existente hasta el punto en que estalla en una revolución abierta y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominio. (p. 61)

Según Barahona (2006), los fundamentos del proyecto filosófico de Marx permiten comprender que la praxis, en el sentido revolucionario expresado en la anterior cita, no se refiere a la mera acción, sino a aquello que se anticipa al proceso que se orienta hacia la realización de la razón. Por ello, el materialismo de Marx mantiene una jerarquización que ubica a la teoría – fundamento de la superestructura– por encima de la praxis –fundamento de la estructura– y no proyecta a esta última a situaciones puntuales de injusticia como las que podrían vivirse en

hechos como los ocurridos en Auschwitz y que se constituyen en insumo de teorización para Adorno. Por esta razón, la idea de materialismo en Marx es distante de una posible relación entre teoría y praxis, asunto que es abordado por Adorno en su idea sobre el materialismo:

Allí donde el materialismo ha alcanzado el poder político, se ha vendido a esa praxis tanto como el mundo que en otro tiempo quiso cambiar. En vez de comprender y transformar la consciencia, la sigue esclavizando. El terror de las maquinarias estatales se hace fuerte en una institución duradera bajo la gastada excusa, desde hace cincuenta años, de la dictadura de un proletariado al que hace tiempo no se gobierna sino burocráticamente. Ellas mismas son el escarnio de la teoría que siempre andan pregonando... Lo que, en espera de una revolución a las puertas, había perdido la paciencia con las exigencias de la filosofía y quería liquidarla, se encontraba entonces más atrasado que ella. (Adorno, 1975 [1966], p. 205)

De este modo, ambos materialismo discrepan en sus fundamentos epistemológicos y funcionales. Es decir, si bien el materialismo de Marx es la expresión de una historia que queda reducida a las relaciones del sujeto con el medio natural en donde debe instaurar su total libertad; por el contrario, para Adorno, la noción materialista de Marx se convierte en categoría idealista, porque supone que la teoría se realiza en una realidad que queda reducida a una praxis probatoria. Por ello considera indispensable liberar de todo tipo de idealismo al materialismo, para así poder tener una realidad en una categoría de existencia fáctica y, de este modo, poder construir un pensamiento acorde a ella.

Novedosa manera de ver la metafísica: la realidad se expresa en la negación, no en la afirmación

Según Adorno (1975 [1966]), "... se podría llamar a la Dialéctica Negativa un antisistema... [Que] rechaza el principio de unidad y la omnipotencia y superioridad del concepto" (p. 8). Entre quienes interpretan esta presentación de su trabajo por parte de Adorno, afirman que "... la *Dialéctica negativa* es una obra que parte de una dialéctica hegeliana invertida" (Barahona, 2006, p. 205). Por eso, Honneth (2009b), refiriéndose a la "Introducción" de la obra considera lo siguiente:

... el sistema hegeliano constituye el punto culminante y a la vez de inflexión de la historia de la teorización filosófica, porque por un lado representó la forma más audaz y clara de su pretensión inmanente de penetrar toda la realidad en términos conceptuales, pero por otro lado fracasó de un modo tan dramático que todos los enfoques posteriores deben entenderse como salidas de la “crisis del idealismo”. Si se juntan los numerosos excursos sobre historia de la filosofía de la “Introducción”, en conjunto dan como resultado exactamente esa imagen de un movimiento que vira en el punto del fracaso de Hegel y que ahora, en lugar de ir hacia un conocimiento cada vez más amplio de la totalidad, va hacia una exploración lo más precisa posible de fenómenos concretos. (p. 88)

Por consiguiente, Auschwitz puede ser considerada la categoría que expresa el revés de la dialéctica hegeliana, que en la interpretación de la filosofía adorniana es un acontecimiento que permite la complejidad de la idea de totalidad a partir de un evento puntual y específico.

Dialéctica Negativa es, en sus diversas aproximaciones, un estudio sobre el principio de *identidad*. Con base en este principio, Adorno hace una revisión epistemológica de las categorías que habían determinado la idea de metafísica, la cual fue el punto de partida para que la barbarie tuviese lugar, y que ahora, luego de lo sucedido, requiere ser sometida a un ejercicio crítico para pensar en un sentido posible de la filosofía después de Auschwitz.

Con el aforismo *Después de Auschwitz*, Adorno inicia las *Meditaciones sobre la metafísica*. Allí afirma: “Si la capacidad de la metafísica ha quedado paralizada, es porque lo ocurrido le deshizo al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia” (Adorno, 1975 [1966], p. 362). El asesinato administrativo experimentado en Auschwitz es el signo de la incompatibilidad del pensamiento metafísico con todo tipo de experiencia y la imposibilidad para que la metafísica le sirva de explicación. Por esta razón, después de Auschwitz, pensamiento y experiencia pueden ser equiparables con la muerte porque el genocidio es la expresión de la única imagen que confirma esta integridad absoluta. Todo pensamiento que no esté coherentemente entrelazado con la realidad fáctica, se anula a sí mismo porque choca con una barrera insuperable. Experiencias como el sufrimiento humano, experimentado en su máxima expresión, no permiten ser caracterizados ni representados por una explicación racional (cfr. Zamora, 2010, p. 184).

Según Adorno, por la parálisis en la que está inmersa la metafísica, es necesario reflexionar los aspectos que impidieron al proyecto ilustrado evitar que un evento de tal magnitud

aconteciera. Por esta razón, al plantear un nuevo *imperativo categórico*, se hace el llamado para que el pensamiento y la acción estén orientados a evitar que un suceso como Auschwitz tenga posibilidad de repetición.

Para poder afirmar un nuevo imperativo categórico, Adorno ha tenido que replantear el formulado por Kant porque al parecer su propuesta estaba pensada para un mundo perfecto, en el que los hombres actúan por un decreto moralmente aceptado, haciendo innecesario la postulación de un imperativo (cfr. Teimil, 2007, p. 83). Sin embargo, el criterio moral de este imperativo, en términos adornianos, no se basa, por tanto, en una fundamentación teórica, sino en la realidad fáctica. Por consiguiente, lo tangible, lo corpóreo y lo sensible son tomados como fundamento para la posibilidad de su realización. La importancia de este imperativo categórico consiste en posibilitar que la metafísica ceda a los fundamentos idealistas y transite hacia la realidad material e histórica de los seres humanos.

Con el asesinato sistemático y planificado de forma administrativa y regulada de millones de personas en Auschwitz, resulta evidente la *indiferencia* por la vida a la que tienden los seres humanos en la historia (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 362). Esto se explica porque para los victimarios, los judíos no tenían la posibilidad de ser reconocidos como víctimas. De alguna manera, hay una ausencia de reconocimiento de la humanidad de las víctimas, con lo cual se confirma la aniquilación en la historia, que antaño siempre liquidó lo diferente.

La indiferencia por la vida está entrelazada con la *frialidad* subjetiva⁵⁶, sin la cual, según Adorno, Auschwitz no habría sido posible. En el modelo de subjetividad moderna, el sujeto parece estar ausente –o juega como espectador– respecto a una realidad que lo elimina, lo desconoce. La actitud de espectador es la distancia del sujeto con la realidad, y eso genera la impresión de que los acontecimientos no tienen nada que ver con su vida, con su cotidianidad. Su actitud consiste en acomodarse a las fascinaciones de la civilización y sus apariencias; y no es capaz de mirar el sufrimiento de los condenados; por el contrario, se distancia de este, lo

56 En *Perfiles filosófico-políticos*, Habermas (1975 [1971]) cuenta una anécdota que Adorno le refirió en un encuentro casual que tuvieron y que le permitió comprender con facilidad el significado de la frialidad subjetiva a la que hace referencia en *Dialéctica Negativa*. Adorno, comenta Habermas, resaltaba el talento inimitable de Chaplin porque en una fiesta donde ambos coincidieron, el anfitrión había sido víctima de la guerra y su marca de esa experiencia fue la mutilación de sus dos manos. Adorno no sabía de esta situación y, sin embargo, al llegar al lugar le extendió amablemente la mano y se sorprendió cuando el sujeto le extendió la uña de metal de la prótesis de su antebrazo. Inmediatamente, Chaplin reaccionó e hizo del momento una oportunidad para imitar los rostros de uno y otro en una situación que, sobre todo para Adorno, resultó muy incómoda. Sin embargo, para Adorno la frialidad del metal que lo había tomado desprevenido era la expresión de esa indiferencia con la que se observa el dolor y sufrimiento de los otros.

desconoce como si no existiera. A la luz de la interpretación que hace Adorno de Schopenhauer y el problema del sufrimiento, se observa que en el presente no hay una conexión afectiva respecto a la muerte de otros. Inclusive, la muerte de sí mismo se trata como un asunto que ya no hace parte de la contingencia humana; es un asunto permanentemente aplazable. El mercado ha generado mecanismos y estrategias para ello.

La frialdad del sujeto impide una reacción afectiva. En consecuencia, mientras el sujeto esté bajo este hechizo, será incapaz de amar y seguirá creyendo que es poco amado. Quien no se identifica con el sufrimiento solo es capaz de vivir en la ausencia de los deseos y temores, como si la realidad le mostrara que nada puede afectarlo. Adorno llama a este estilo de vida, propio del sujeto moderno, *vida falsa*. El sujeto vive sin reacción frente a su realidad interna y externa, una realidad que adquiere un aspecto de mundo fantasmal que impide mantenerlo alerta⁵⁷.

Por otro lado, la *existencia material*, categoría que Adorno propone para considerar la idea de filosofía después de Auschwitz, ha hecho posible demostrar que los “... santuarios del espíritu” (Adorno, 1975 [1966], p. 367), en los que se materializa la racionalidad (Idealismo), han sido una mentira. Su mejor expresión es la cultura. De allí que en *Dialéctica Negativa* afirme: “Toda cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura” (p. 367). De este modo, la cultura como expresión de la *miseria de la existencia física* es un producto racional al servicio del capitalismo y a la sociedad administrada, y queda reducida a ideología. En efecto, la posibilidad para la metafísica después de Auschwitz depende de la crítica que se pueda hacer del *fracaso de la cultura*.

Desde el punto de vista epistemológico, entre el *idealismo* y la *metafísica* no se atribuyó importancia al papel del objeto respecto al pensamiento. Por lo anterior, para Adorno la experiencia de la metafísica después de Auschwitz rastrea el objeto más allá de su categorización con base en la *cosificación*. No hubo posibilidad alguna para que el objeto fuera concebido más allá de las presunciones que el principio de identidad hacía de este en el pensamiento. Por esta razón, la subjetividad no puede comprenderse como acto puro del pensamiento, pues eso sería tan falso como el fetichismo (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 375). Más bien, debe establecerse que el sujeto y el objeto hacen parte de la misma realidad en la idea de la verdad; allí se reconocen,

57 Para Teimil (2007) el sufrimiento es el punto de encuentro entre el sujeto y la realidad. El sufrimiento del sujeto de carne y hueso como algo vivamente físico lo ata a la realidad de una manera indisoluble, y en ese escenario, el sujeto está anclado. En su más completo dolor y desgarramiento físico, fuera de falsedades ideológicas y de trascendencias inasibles, aún le es posible un resquicio de esperanza y concebir la imagen de algo mejor.

dejan de ser indiferentes entre sí como pretendieron los sistemas idealistas. Por esta razón, Honneth (2009b) afirma:

... del giro negativo de la dialéctica Adorno no sólo saca conclusiones sobre la relación con el objeto, sino también en cuanto al sujeto cognoscente... el sujeto, que ya no cree poder apropiarse conceptualmente del mundo, se sabrá por el contrario codeterminado por éste y por lo tanto deberá perder una parte de la soberanía que se le atribuía hasta ahora. Adorno encuentra... que con el giro hacia la dialéctica negativa el sujeto pierde su capacidad de asignación autónoma de sentido; en lugar de eso, dado que siempre tiene que presuponer una porción de realidad no comprendida, debe tomar “conciencia de sí como a su vez mediado”. Por eso... el sujeto ya no puede concebirse como centro de la realidad en el sentido de su constitución conceptual. (p. 94)⁵⁸

En este sentido, la relación sujeto-objeto toma un giro marcado por el carácter negativo de la dialéctica. Ambos pierden su estructura fija y originaria dada de antemano para complementarse. De este modo, la dialéctica negativa renuncia a la identificación entre sujeto y objeto, la cual fue el resultado de la reducción del objeto a contenidos del sujeto. Por ello, la reflexión filosófica desarrolla lo más relevante que reflejan las categorías sujeto-objeto, a saber, la imposibilidad y el absurdo de pretender reducir todo objeto a objeto pensado. En este sentido, el respeto por lo otro, por lo no idéntico, el reconocimiento de lo diferente, confirman que ambos se auto-constituyen (cfr. Brull, 2007, pp. 47-48).

Reconocer el papel del objeto como instancia inefable frente al pensamiento es la manera adecuada para pensar en una posible transformación de la realidad. En la prioridad del objeto, la dialéctica se constituye en materialista. Por esta razón Adorno (1975 [1966]) expresa: “La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue su inmediata oposición, la metafísica” (p. 365).

58 Para Adorno, el principio de identidad es propio de una dialéctica en favor de la aprehensión del pensamiento sobre la realidad, la cual considera al sujeto por encima de sí misma. Ello se explica porque “En cuanto dialéctica idealista, se encontraba remachada con el predominio del Sujeto Absoluto, y éste era la fuerza que operaba negativamente tanto cada uno de los movimientos del concepto como su proceso de conjunto. La historia ha condenado un tal predominio del sujeto... Según Hegel, la filosofía sería sin esta suposición incapaz de conocer concreta y esencialmente. Si la idea de dialéctica a que llegó el idealismo fuese incapaz –como insiste Hegel– de contener experiencias independientes del andamiaje idealista, a la filosofía no le quedaría otro recurso que una renuncia en forma de negarse toda idea concreta, de limitarse a la metodología de las ciencias, declarar que ésta es la única filosofía y eliminarse virtualmente así misma” (Adorno, 1975 [1966], pp. 15-16).

Según Jameson (2010 [1990]), ha sido Hitler quien volvió materialista la metafísica y quien incluyó el cuerpo mortal de una manera irrevocable dentro de cualquier especulación de esa índole. En este sentido, el desplazamiento de la metafísica hacia el materialismo no es el resultado de la reflexión teórica, sino de lo que Auschwitz, en cuanto experiencia, revocó de la noción idealista de la metafísica⁵⁹.

No se trata de positivizar la metafísica porque, según Adorno, el *positivismo* es negación de la metafísica (cfr. 1975 [1966], p. 400). Con el positivismo, la trascendencia queda anulada porque las realidades que tienen carácter positivo solo tienen propiedades de sensibilidad. En efecto, toda trascendencia, al carecer de esta realidad material, es desechada. De esta manera, la posibilidad resultante es lo no idéntico, lo diferente.

Ahora bien, la *negación de la metafísica* muestra que lo trascendente se sumerge en la totalidad abstracta, característica del sujeto absoluto. La experiencia que no desemboca en la trascendencia se orienta a una constitución del mundo que erradica el sufrimiento establecido y, a su vez, es revocado el que ha sido provocado irrevocablemente (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 401). Lo existente está cargado con las promesas constantemente rotas de ese otro. “Toda felicidad es fragmento de la felicidad total, que se niega ella misma a los hombres y que éstos se niegan a sí mismos” (Adorno, 1975 [1966], p. 401). El sufrimiento como experiencia particular no es conceptualizable, ni puede ser obviado por la totalidad. Por esta razón, Adorno afirma: “La convergencia de todos los pensamiento en el concepto de algo distinto del ente inefable, del mundo” (p. 401). De esta forma, la *convergencia* sería una experiencia correctiva que encuentra en lo no idéntico una posibilidad. Por ello, discrepa del intento de conmensurabilidad de la idea de trascendencia con la ciencia.

59 De acuerdo con Jarvis (2006), nos hemos acostumbrado a pensar el materialismo como un nombre para referirse a la desmitificación. El materialismo se entiende como ese tipo de pensamiento que libera de creencias engañosas, entidades inmatrimales o concepciones ideológicas de la sociedad. Solo importa afirmar que las necesidades materiales son reales, lo que está más allá de ellas es metafísico, idealista o ideológico. Sin embargo, en la práctica la tarea de deshacerse de las ilusiones ha resultado ser mucho más difícil que las observaciones anteriores. En el materialismo se encuentra que era difícil mantenerlo de pie fuera de las ilusiones que se desean disipar. Algo parecido a esta dificultad se puede ver directamente en los orígenes de la tradición que llegó a ser llamada "materialismo". Se supone, por ejemplo, que el materialismo no debe considerarse como una teoría metafísica de lo real, sino, más bien, como un "método". Un método es lo mismo en cuanto procedimiento para investigar diferentes tipos de material. Si el método sigue siendo el mismo para investigar, difícilmente puede ser materialista en absoluto, pues no se verá afectado por los cambios en los objetos que se va a considerar. En este sentido, el materialismo al parecer sigue girando en su contrario, en solo lo que se suponía no ser. En esto ha consistido su carácter idealista.

Otra expresión del idealismo ha sido la tendencia a considerar las categorías metafísicas desde la trascendencia como escenario idóneo para imponerse sobre la realidad material. La *vida con sentido* y la *metafísica de la muerte* son categorías que no están sujetas a realidades trascendentes, sin embargo, han buscado siempre generar expectativas sobre realidades que están más allá de la vida. De allí que Adorno (1975 [1966]) exprese: “Las categorías metafísicas perviven secularizadas en la pregunta por el sentido de la vida” (p. 376). El escenario de partida de la reflexión es “la tragedia de la realidad”. Esto remite a la pregunta por el sentido de un pensamiento objetivo. No puede haber carácter subjetivo en la respuesta por la pregunta por el sentido; este necesariamente exige la *objetividad*, porque la vida del sujeto también es la expresión de las vivencias de la colectividad. Negarlo del modo que lo hace la visión idealista,

... significa en efecto la proclamación como Absoluto de un Espíritu que, no pudiendo desprenderse de su origen en el deficiente sujeto, sacia su necesidad en su viva imagen. Mientras la metafísica no reflexione la tragedia de la realidad y la pregunta por el sentido, toda pretensión por hacerlo queda anulada. (p. 376)

En suma, las categorías metafísicas no pueden estar basadas en ideologías, sino en la experiencia que no trasciende la realidad del sujeto.

En *Perfiles filosóficos-políticos*, Habermas (1975 [1971]) ratifica esta connotación de la objetividad en términos adornianos:

Objetividad designa, en primer lugar, el carácter coactivo de una trama histórica universal que se encuentra bajo la causalidad del destino... lo objetivo significa también el sufrimiento bajo aquello que pesa sobre los sujetos. El conocimiento de la trama objetiva nace, por tanto, del interés de apartar ese dolor. La expresión significa además la objetividad sobre toda subjetividad que se pone fuera de ella. (p. 157)

En este sentido, es importante reconocer el papel de la colectividad y la historia para ser reconocidas como categorías de una nueva idea de filosofía después de Auschwitz. El sujeto se sabe individuo en medio de una sociedad compuesta por individualidades, que son necesarias para la interacción, y que buscan cumplir una función importante en la formación de la subjetividad.

Por otro lado, para Adorno es importante vincular el *nihilismo* en su reflexión sobre la metafísica después de Auschwitz porque, según él, el nihilismo que se desencadena en la experiencia de Auschwitz busca cuestionar las categorías sobre las cuales se construyó el pensamiento metafísico, que posibilitó una realidad que se mostró como verdadera; y que, categorialmente, hacían parte de una realidad que estaba por encima de las vivencias en los campos de concentración. En este sentido, comprende que lo que no se asigna con la palabra *nada* en Occidente y su herencia se relaciona con la idea de positividad en la que “... lo establecido tiene sentido” (Adorno, 1975 [1966], p. 380). Buscar un camino de sentido para la nada implica pensar en la posibilidad de algo porque la “nada” no se refiere a la absurda idea de ser nada. Más bien, se refiere a “algo” que ha sido encapsulado por la sociedad en una presunta positividad de la realidad bajo las pretensiones de otorgarle sentido a lo establecido. La actitud nihilista es la de aquel que no se congracia con la “infamia establecida” (Adorno, 1975 [1966], p. 381), con el principio de destrucción. El verdadero pensamiento no está en la afirmación; está en la *negación*, en la contradicción a lo afirmado positivamente que es destrucción. La negación de ese mundo es *lo aún posible* de la afirmación de otro que todavía está por ser (cfr. p. 381). Esta negación, no intenta eliminar lo establecido, sino “... rescatar de ella aquello que escapa a la alternativa” (p. 381).

Por ello, Morales (2010) se pregunta: ¿Cómo establecer una filosofía de la nada, el nihilismo, en la base de un nuevo modo de hacer filosofía, si de la nada no podría surgir algo? Dar una respuesta a este problema implica necesariamente llevar a cabo una destrucción ontológica del pensamiento para dar comienzo a algo nuevo. Dicha destrucción ontológica no es más que una negación de toda una tradición filosófica que se ha ido convirtiendo en la única tradición posible. Según lo expuesto, el nihilismo, desde la perspectiva adorniana, es determinante para comprender el principio de negación de la dialéctica negativa porque implica destruir el carácter idealista de la metafísica a categorías que han sido definidas y justificadas desde una realidad separada de la existencia fáctica.

Finalmente, *Dialéctica Negativa* intenta mostrar que la expectativa del principio de identidad se desplace hacia el objeto no idéntico y pueda establecer una reconciliación con lo diferente porque emanciparía lo que no es idéntico. “Sin la tesis de la identidad, la dialéctica no es el todo” (Adorno, 1975 [1966], p. 404). La metafísica a través de la *dialéctica* logra este propósito cuando comprende que “... el Absoluto... sería lo diferente de sí, que no afloraría

hasta que deshiciera la imposición de la identidad” (p. 404). Una metafísica que mantiene la identificación del objeto con el sujeto es una metafísica que reduce la realidad a la subjetividad afirmativa, y es allí donde reside el principio que garantiza la dominación. No se puede afirmar sin más que el principio de identidad “...es un pecado capital” (p. 404). Sin olvidar que, para el pensamiento, el principio de identidad es necesario porque es una condición de posibilidad del conocimiento. En síntesis, es el planteamiento de un giro en ese proceso que se hipostasió como dominación y anulación de lo real. El hecho de que “... la metafísica emigre a la Micrología” (p. 404) es la explicación de su posibilidad en aquello que escapa al principio de identidad. La metafísica no puede estar dentro de un sistema gnoseológico en el que se reduzca la realidad a un plano netamente epistemológico. La experiencia del sujeto marca una posibilidad en aquello que está más allá de lo que el conocimiento pueda expresar de él.

En este sentido, la metafísica encuentra en lo diferente, en lo particular, lo que no es posible a través del principio de identidad y su idea de trascendencia. Lo trascendente consiste en poder dar sentido a cuestiones que han sido ajenas al pensamiento. Quizás en este planteamiento exista una esperanza. Por esta razón, el pensamiento metafísico “...debe ser experta en deseos... [Porque] también el pensamiento es una conducta y encierra en sí la necesidad de algo, comenzando por la premura de la vida” (Adorno, 1975 [1966], p. 405). El pensamiento como acción requiere de una necesidad que es dependiente de la acción en el marco de una metafísica de lo desamparamamente particular.

De esta manera, la posibilidad resultante es lo no idéntico, lo diferente. *La tarea de la dialéctica* es “...destruir la existencia de identidad” (Adorno, 1975 [1966], p. 403) que solo ve en la realidad objetiva una posibilidad para el espíritu. En este sentido, la metafísica apartada de los argumentos hegelianos rescata la realidad de la conceptualización realizada de ella y anula el principio de identidad, y de esa manera encuentra un escenario en el cual lo real recobra sentido para poder ser pensado de una forma nueva, distinta.

De la idea de trascendencia en Kant a la idea de emancipación en Adorno

Para Adorno, pensar en una idea de filosofía después de Auschwitz solo es posible en el momento de su caída. Ese instante de venirse abajo es, según Wellmer (1996 [1993]), “... la etapa última de la Ilustración europea desde Kant, y entendida en un sentido estrecho el crimen

de Auschwitz como instante de la consumación y autoborradora de esa ilustración” (p. 220). Por esta razón, Adorno parte de categorías kantianas sobre la metafísica para lograr establecer un diálogo con ellas y, a partir de allí saber si todavía existe la posibilidad de la idea de metafísica después de Auschwitz.

En el aforismo *Morir hoy* Adorno (1975 [1966]) afirma:

La cuestión que establece la filosofía de la historia, de si la experiencia metafísica es todavía meramente posible, sustituye el planteamiento gnoseológico de Kant sobre cómo es posible la metafísica...Las ideas metafísicas se hallaban en Kant exenta de los juicios de existencia con que la experiencia requiere su material. (p. 372)

Lo importante para Adorno no es resolver *el cómo*, sino responder si aún es posible la filosofía, es decir, *el qué*, en medio de una existencia desgarrada.

En principio, para el autor de la *Crítica de la razón pura* los acontecimientos históricos no constituyen un aporte a la reflexión epistemológica en su teoría del conocimiento⁶⁰. Por esta razón, la crítica que Adorno hace a las estructuras kantianas sobre el *conocimiento limitado* y a la *metafísica* está dirigida a la experiencia que ha marcado a la conciencia en el escenario reflexivo-teórico, y ello conllevó a que la razón práctica se haya establecido con base en las ideas metafísicas en la forma de ideas regulativas, lo cual trajo como consecuencia que se haya olvidado el contexto donde el sujeto se encuentra determinado. Para Kant, toda relación entre metafísica y realidad está dentro de los límites del conocimiento científico o metafísico. De allí que “La crítica de Adorno se endereza contra el trazado de límites que Kant establece entre el ámbito de lo empírico y el ámbito de lo inteligible, que es la condición de la salvación crítica que Kant efectúa de la metafísica” (Wellmer, 1996 [1993], p. 221).

Según Adorno, no se puede negar la importancia de la tarea reflexiva realizada por Kant. Por ello, reconoce que “La aportación fundamental de la *Crítica de la razón pura* [ha sido] la concluyente separación entre el conocimiento válido y metafísica” (Adorno, 1975 [1966], p.

60 Según Buck-Morss (1981 [1977]), es importante comprender que el impulso de Adorno sobre la filosofía de la historia no nace de sus reflexiones sobre Kant o Husserl, considerados pensadores ahistóricos, sino que fueron sus estudios musicales los que despertaron su conciencia de la significación vital de la dimensión histórica. La música, que muchas veces ha sido considerada como la expresión abstracta de las artes, es en el sentido histórico la más concreta, ya que ningún arte está más integralmente referido a la dimensión temporal.

381). Más allá de su contenido gnoseológico, la *Crítica de la razón pura* “... marcó el nivel de experiencia alcanzado por la conciencia” (Adorno, 1975 [1966], p. 381). En efecto, bajo estos presupuestos, existe una realidad objetiva de carácter material que viabiliza el conocimiento, su validez y el *límite de la experiencia*; y existe una realidad que puede ser reflexionada y pensada por ideas que son indeterminadas para la sensibilidad. En este sentido, según la perspectiva kantiana, las ideas o las realidades metafísicas no tienen posibilidades de realidad objetiva porque no permiten atribuirle posibilidad de experiencia. Sin embargo, según Wellmer (1996 [1993]), “Adorno muestra en cambio que, como meros pensamientos (las ideas trascendentales), serían vacías si no pudiesen ser pensadas en la perspectiva de una experiencia posible, es decir, *sub especie* de una realidad objetiva por lo menos posible” (p. 221).

Según lo expuesto, la esfera de lo inteligible en Kant presenta ciertas ambigüedades aún sin resolver. Por un lado, no ha sido posible comprender cómo las ideas de Dios, libertad e inmortalidad tienen que ser pensadas como reales, aunque no sean cognoscibles. Por otro parte, no se entiende cómo estas ideas del plano de lo trascendente sean ideas posibles de ser alcanzadas por la finitud de la racionalidad del sujeto, cuya racionalidad es destinada y limitada por el conocimiento científico. Para Wellmer (1996 [1993]), esto explica por qué Adorno termina burlándose del *espiritismo* de la manera en que la metafísica kantiana pretende abordar la realidad.

Para el autor de *Dialéctica Negativa*, la estructura del sistema kantiano monopolizó ilegítimamente la verdad. Por ello, lo que pasa en la noción de conocimiento de Kant si se le compara con “... la experiencia de los hombres reales” (Adorno, 1975 [1966], p. 388) queda limitada. Según Brull (2007), no solo Kant, sino también la crítica posterior del idealismo, pasaron por alto que el sujeto gnoseológico es un sujeto abstraído del hombre vivo particular. De este modo, la reflexión epistemológica debe girar hacia la teoría social, tal como lo hizo Adorno. Por ello, Wellmer (1996 [1993]) manifiesta:

Es el curso de la historia el que obliga a la metafísica al materialismo, contra el cual venía inicialmente concebida; la obliga a descender a ese «escenario del dolor», a ese «estrato o nivel somático del viviente, que resulta lejano al sentido», tras que en los campos de concentración «se quemara sin remedio todo elemento tranquilizador del espíritu». (p. 225)

Según lo anterior, la metafísica es parte constitutiva de la realidad y no de la racionalidad pura. La historia es el escenario de las categorías metafísicas que sirven de argumento para sostener una esperanza en la redención concebida en términos materialistas (cfr. Wellmer, 1996 [1993], p. 227). Es decir, es una esperanza en la redención que busca la transformación de la realidad no mediante mesianismos religiosos, sino de la transfiguración de la realidad histórica. No hay una historia superada por la metafísica; al contrario, es un nuevo estado desde sí misma. De este modo, la esperanza en la redención dentro del escenario histórico es la confirmación de la esperanza en una vida realizada.

Para Kant, la relación entre las categorías de *forma* y *contenido* determinan el conocimiento válido. Sin embargo, Adorno (1975 [1966]) considera que según esta tesis “La conciencia humana...se halla condenada como a prisión perpetua en las formas del conocimiento tal y como le han sido dadas” (p. 385). El sujeto se encuentra determinado como simple aperccepción originaria del que parte toda posibilidad de conocimiento científico. El contenido real “...lo que les afecta [a las formas], carece de toda determinación y sólo la recibe de las formas de la conciencia” (Adorno, 1975 [1966], p. 385). En efecto, el contenido real solo cumple con el dinamismo para el conocimiento científico de ser percibido por la formas sin afectar de modo alguno al sujeto. Por esta razón, la realidad externa al sujeto se reduce a material perceptible con un solo propósito: ser percibido.

Otra consecuencia es la imposibilidad de predecir el futuro porque en la mediación entre la forma y el contenido existe una limitación temporal que no es posible descifrar. La realidad queda instituida y reducida a lo dado y percibido, y eso imposibilita la manifestación de lo concreto en un camino donde solo es posible el conocimiento científico.

Sin embargo, existe una sospecha social de que el bloque kantiano es una misma cosa con la miseria del trabajo que mantiene a los hombres en el hechizo que Kant transfiguró en filosofía; así como en la prisión de la inmanencia se encuentra el espíritu, de la misma manera se halla la autoconservación en esa prisión. La limitación del conocimiento ha confirmado la prisión en la cual se encuentra el sujeto en las condiciones sociales actuales. La conciencia está determinada por la objetividad, de tal manera que la separación entre sensibilidad y entendimiento, el nervio de demostración del bloque, es a su vez producto social (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 388). Si se llegara a romper la limitación de la experiencia respecto a las condiciones que hacen posible la ciencia, habría espacio para la comprensión de que el hombre es mucho más que aquello que lo

aprisiona en sí mismo; es decir, habría otro espacio para no limitar la idea de sujeto a la reducción de un *sujeto gnoseológico*. En este sentido, el hecho de que Kant elevara la subjetividad a estructura formal, terminó eliminando todo rastro de auténtica espontaneidad, y convirtió a la subjetividad en objetividad sin rastros de sujeto (cfr. Brull, 2007, p. 48). Por ello, aunque “La doctrina kantiana...a pesar de construir un pedazo de la apariencia social, se halla fundada, sin embargo, tal y como la apariencia domina de hecho a los hombres” (Adorno, 1975 [1966], p. 388).

Según Adorno, si existe algo que explique mejor la imposibilidad de comparar el conocimiento con la experiencia de los hombres históricamente específicos es la estructura del mundo construido por el entendimiento; pero ello, no configura una escenario para que la sensibilidad se haga presente con aquellos que han sido victimizados (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 388). Es decir, la estructura del mundo y su dinámica solo responde a una posibilidad del conocimiento, cuyo fundamento radica en la sensibilidad, si esta representa más de lo que la estructura del entendimiento hace de ella. Por eso, la experiencia de los seres humanos específicos no es comparable con la *limitación del conocimiento*.

En Kant, las ideas metafísicas son realidades regulativas y su “materialización” no depende de vinculaciones realizadas por el pensamiento con determinados objetos. La posibilidad de pensar es una cuestión de la cual no es deducible una conexión con la realidad material. Por ello, Adorno (1975 [1966]) afirma: “...la aversión desesperada de Kant por la ilusión de que el postulado sea un juicio de existencia, ha sido después evitada penosamente” (, p. 389). De hecho, bajo la idea de presunción teórica Kant no acepta que el postulado [II B 479] (cfr. Kant, 1997 [1781], p. 471) sea un juicio de existencia. En este sentido, pensar la libertad por fuera de las facultades de la razón pura implica que sea otra facultad la que pueda pensarla. Por ello, “la presunción audaz” supone una facultad pensada pero no experimentable. La imposibilidad de su correlación con la realidad objetiva supone una instancia por fuera de las estructura de la razón y que, en palabras de Adorno (1975 [1966]), se conoce como una “presunción teórica” (p. 389).

Por otro lado, la *Crítica de la razón práctica* se orienta a una positividad del mundo inteligible. Una razón infinita supone la posibilidad de concederles materialidad a las ideas metafísicas y que no habría límite para conseguirlo. Adorno (1975 [1966]) manifiesta: “En efecto, estas expresiones no se refieren a una mera posibilidad de comportamiento, sino que son por definición postulados de algo existente, sea cual sea su constitución” (p. 390). Las ideas no

pueden ser ni tangibles ni espejismos del pensamiento, pues perderían su objetividad. La categoría de lo *inteligible* “... no se refiere ni a algo real ni a algo imaginario, sino que es una aporía” (Adorno, 1975 [1966], p. 390). Desde esta perspectiva se podría afirmar que la forma kantiana de la metafísica cumple con esa definición de lo inteligible aportadas por Adorno. De este modo, inmediatamente queda separada de esta nueva concepción. La preocupación por asirlo, establecerlo, determinarlo no es más que el movimiento, la desestabilización que provoca la autoconservación –ganar seguridad, estabilidad, en lo ya establecido– que reacciona ante el argumento crítico. En Kant, lo inteligible goza de una autoridad absoluta que es independiente de la realidad objetiva y mantiene un “... carácter de una segunda existencia” (Adorno, 1975 [1966], p. 390).

La posibilidad para la metafísica se basa en que el espíritu participe de la realidad. Sin embargo, aunque Kant haya señalado la imposibilidad de la teoría sin la metafísica, la salvación de la esfera inteligible no está ahí, pues el ámbito en el cual se especifica la metafísica es en el de lo *teórico*. Pero el “... que la teoría sea posible implica ese derecho de la filosofía al que se atuvo el mismo Kant, que la deshacía como resultado de su obra” (Adorno, 1975 [1966], p. 384). Salvar lo inteligible en la realidad histórica concreta le permite a la metafísica salir de lo meramente conceptual para intentar intervenir en la realidad objetiva. Su pureza trascendental y su objetividad trascendente no pueden estar separadas como categorías independientes de la realidad objetiva (cfr. Adorno, 1975 [1966], pp. 391-392). El *ámbito de lo inteligible* es el de algo que no es y no solamente no es. Aquí la verdad es frágil. El espacio de lo real concreto, que niega aquello que no es propio de su ámbito, es decir, lo inteligible, “... debería ser rechazado sin resistencia como imaginario” (Adorno, 1975 [1966], p. 392). Esta realidad adolece de presunciones para sostener la verdad de sus propias nociones. El pensamiento podría tratar de sustantivar, de otorgar un nombre para intentar poseer lo que perdió. La negación de la negación no se constituye en afirmación; por eso, la denominación de Kant a la dialéctica trascendental es “una lógica de la apariencia”.

Finalmente, a juicio de Adorno, los aportes hechos por Kant en sus tratados sobre la razón han sido la base gnoseológica para organizar, limitar y estructurar un mundo epistemológicamente dividido. De allí que, igualmente, sus postulados morales quedan totalmente en entredicho si los juicios de la razón son reflexionados desde un acontecimiento categórico como Auschwitz. La trascendencia asumida por la facticidad de Auschwitz niega cualquier

idealización del pensamiento y las acciones de los hombres. Por ello, el imperativo categórico en la formulación adorniana se convierte en el centro de la reflexión de la posibilidad de una idea de filosofía después de Auschwitz. Posibilidad que comprende la trascendencia no en una esfera de un inteligible separado de la realidad, sino, más bien, unido a ella. Por esta razón, Adorno (1975 [1966]) al expresar un nuevo horizonte de sentido para la ley moral que busca la no repetición de Auschwitz (cfr. p. 365) dio un giro importante a la teoría y la praxis. La praxis, unida al pensamiento, impone una nueva perspectiva ética alrededor de una idea de filosofía que tiene como referencia la no repetición de Auschwitz.

En conclusión, en *Dialéctica Negativa* Adorno hace una reflexión epistemológica de la tradición de la Ilustración en sus principales representantes: Kant y Hegel. La afirmación categórica de la relación de la barbarie con el principio de identidad le lleva a pensar los problemas de las categorías metafísicas que han servido de base para estos sistemas de pensamiento. Por un lado, la discusión con Hegel alrededor del problema de la historia y la constitución del Espíritu Absoluto como los fundamentos más notorios de su trabajo filosófico, llevan a Adorno a rechazar cualquier sentido histórico que justifique los sufrimientos y atrocidades vividos en Auschwitz. La trascendencia del idealismo de Hegel pierde sentido en una realidad que extermina la humanidad suponiendo mejores proyecciones. De este modo, las categorías metafísicas expuestas por el idealismo de Hegel, Adorno las anula y reformula en el sentido de que puedan dar posibilidad a una idea de filosofía después de Auschwitz.

Por otro lado, en Kant su dualismo racionalista, aun cuando intenta llegar a intervenir en la realidad, el sujeto neutraliza todo aquello que es externo a sí mismo. Lo trascendente en Kant pasa por una idealización de los juicios puros de la razón creyendo poder hacer de la realidad un objeto para la aprehensión del sujeto. Adorno discrepa de Kant al anular cualquier subjetivismo gnoseológico y la reducción de la realidad a sustrato de conocimiento. Las reflexiones epistemológicas después de Auschwitz se concretan en la realidad, sus circunstancias, situaciones, problemas y oportunidades. Kant creyó demasiado en la razón y redujo la realidad a escenario para la concreción de sus proyectos. Por el contrario, Adorno piensa que si hay una posibilidad para el pensamiento, esta radica en no perder de vista que, la realidad en la que el sujeto se encuentra inmerso, es un buen principio para poder reflexionar y generar proyectos humanos más reales.

Ética de la no-identidad

Adorno (1975 [1966]) expresa en el aforismo *Después de Auschwitz* que

... la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que revelarse contra la extradición de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino. (p. 361)

De algún modo, hay una urgencia de otorgarle a la sensibilidad un sentido como fundamento del proyecto ético, luego del acontecimiento de Auschwitz. En esta idea de filosofía que prioriza lo sensible, encuentra en el sufrimiento de los cuerpos, en la experiencia del dolor y del mal, un elemento constituyente de un punto de partida que permita pensar en una reflexión ética, que localiza su justificación en una experiencia que se aleja del idealismo y se enfoca en las condiciones de la realidad fáctica. Por consiguiente, partir de lo que les acontece a los cuerpos, posibilita pensar más allá de la frialdad metafísica y abre un horizonte para que el sujeto se enfrente a las realidades concretas, dolorosas y traumáticas. Según Tafalla (2003):

Ante el dolor ajeno, lo primero que reacciona no es la racionalidad, sino nuestro cuerpo, sacudido por el dolor de los cuerpos ajenos. Ese sentirse afectado por el dolor de los otros, esa reacción impulsiva y corporal, es lo que Adorno denomina mimesis. (p. 62)

En este sentido, el *impulso mimético* es una manera para afrontar la frialdad de un pensamiento de la subjetividad que se encuentra bajo la sombra de la racionalidad instrumental. En relación con esta idea, Schopenhauer (2009 [1819]) afirma en *El mundo como voluntad y representación* lo siguiente:

... el teórico, traduce la vida en conceptos... son los más felices, no obstante falta mucho para que se logre la perfección en este aspecto y la razón utilizada correctamente pueda realmente liberarnos de todos los vicios y los sufrimientos de la vida, y conducirnos a la felicidad. Antes bien, hay una completa contradicción en querer vivir sin sufrir... Esa contradicción se manifiesta ya en aquella ética de la pura razón... para el caso de que los

sufrimientos corporales, que no pueden superarse con ningún principio ni razonamiento filosófico, se vuelvan insuperables e incurables; de modo que su único fin, la felicidad, resulta frustrado y para escapar del sufrimiento no queda más que la muerte, la cual debe entonces tomarse con indiferencia como cualquier otro medicamento. (p. 142, nota 108)

Adorno se acerca a esta idea de Schopenhauer para esbozar su crítica a la filosofía racionalista que se puso de espaldas al sufrimiento humano. De allí que afirme:

Aquí se podría buscar una explicación para el hecho que asombró a Schopenhauer de lo débil que es muchas veces la reacción afectiva no solo ante la muerte de otros, sino ante la de uno mismo. (Adorno, 1975 [1966], p.363)

En este sentido y con base en Schopenhauer se reconoce la debilidad de una razón que se expresa como irracional y fría ante la experiencia de la violencia y el sufrimiento perpetuo. De este modo, la reflexión ética mira de frente a estas expresiones de la racionalidad y opta por una postura que busca “ejercer la crítica” (Tafalla, 2003, p. 75). A través de la crítica el sujeto comprende su condición en un mundo que es adverso a la experiencia humana y que se ha establecido y estatizado por una metafísica tradicional en la que, según expresa la inteligibilidad kantiana, solo existe el sujeto en su capacidad de ser en su racionalidad.

Cabe preguntarse: ¿de qué manera Adorno responde a la lógica de la metafísica tradicional? En el aforismo *Metafísica y cultura* manifiesta: “La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos” (Adorno, 1975 [1966], p. 365). La importancia del materialismo en Adorno radica en que se plantea la posibilidad de reconocer que en la experiencia humana no solo hace parte una expresión de su forma de pensar y racionalizar el mundo, sino que existe un momento material que no es la manifestación de un carácter espiritual, ni tampoco se limita al interés de racionalizarse (cfr. Tafalla, 2003, p. 80). Así planteado, *la ética y el materialismo* ofrecen un camino para que haya un desplazamiento de una idea de filosofía, entendida como metafísica tradicional, hacia una actitud crítica y negativa que le permite al sujeto descubrirse a sí mismo en su materialidad, lo cual no se reduce a un encuentro con objetos para ser estudiados, sino que se incorpora en la experiencia humana, en el reconocimiento de sus impulsos, deseos y afectos acompañados de sus facultades racionales. Por ello, Adorno (1975 [1966]) afirma “... la metafísica sólo puede ganar si se pierde ella misma, es dirigirse a esa otra verdad” (p. 365). La

otra verdad se refiere a lo que la racionalidad ha negado en el objeto y a lo que no ve en ellos más que como una posibilidad para dominar.

El imperativo categórico que germina en el aforismo *Metafísica y cultura* es el corazón de la propuesta ética de Adorno. Se trata de nuevo imperativo que discrepa, por supuesto, del kantiano, pues “... pretende erigirse como ley moral para los supervivientes de la catástrofe en que pereció la filosofía ilustrada” (Tafalla, 2003, p. 54). En la afirmación de Adorno “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante” (Adorno, 1975 [1966], p. 365) no se expresa una regulación para la acción humana a partir de categorías universales y racionales, tal como se había hecho en los ideales ilustrados, en cuyo carácter apriorístico se afirma toda separación con la experiencia situada e histórica de los seres humanos, sino que se le da un lugar particular a la experiencia humana; sobre todo aquella que se rastrea en el sufrimiento. Después de Auschwitz, la idea de moral kantiana se derrumba porque “El nuevo imperativo categórico no nos lo dicta el conocimiento del bien, sino la voz del mal... Demasiados ideales deslumbrantes nos cegaron ya para conducirnos a la catástrofe” (Tafalla, 2003, pp. 58-59). En este horizonte de lo moral el privilegio ya no lo tiene la razón, sino el cuerpo, sus voces, su experiencia; la universalidad se expresa como *corporalidad*. Se trata de un imperativo que brota al frente de las fosas comunes de los cuerpos humanos que han sido torturados y silenciados. Se trata de un imperativo categórico que tiene sentido en la urgencia de ocuparse de las expresiones de la experiencia humana en el cuerpo: el dolor, la enfermedad, la violencia, la muerte, etc., son la voz disonante en el lenguaje apriorístico de la universalidad y son, por tanto, la particularización de la moralidad a partir de la experiencia, del sufrimiento, del cuerpo. Ahora la filosofía moral ha encontrado un nuevo horizonte de sentido, su voz tiene matices que antes no se habían contemplado. Sin duda, en este planteamiento Adorno esboza la necesidad de una transformación radical de la metafísica. La fundamentación moral no es afirmativa, se plantea al modo de una *teodicea negativa* que no confía en el pensamiento de la identidad. El imperativo categórico se afirma en lo que debe negarse porque no debe existir posibilidad para que lo que ha negado la humanidad y su experiencia vuelva a repetirse (cfr. Bernstein, 2001, p. 381). Pero mientras se comprende humanamente por qué ocurrió Auschwitz, entonces el imperativo categórico permite que se organice el pensamiento y se oriente la acción, para que los hechos que fueron afirmados

como muerte y desconocimiento de la dignidad humana, sean objeto de la crítica para que nada semejante vuelva a suceder.

Para ello, se plantea la necesidad de cambiar el horizonte de toda reflexión sobre la existencia como una *ética de la resistencia*. El punto crítico a este llamado lo propone Adorno (1975 [1966]) cuando afirma: “Al mismo tiempo que los fascistas tronaban contra el destructivo bolchevismo cultural, Heidegger hacía presentable en sociedad la destrucción como un medida para adentrarse en el ser” (p. 368), pues se llama la atención sobre un modo de reflexión que se ha equivocado en su forma de comprender la existencia. La pregunta ya no debe plantearse en términos de por qué existe algo y no la nada, sino por qué vive alguien y otro no. La vida ya no se define como un regalo, un privilegio, un don o un momento de salvación, sino como un sentimiento de culpa que surge porque se vive a costa de otro que sacrificó su vida. De allí que Adorno (1975 [1966]) afirme “¡Qué culpa tan radical la del que se salvó!” (p. 363). La existencia no es un objeto de estudio en la lógica de los sistemas idealistas de la metafísica tradicional porque “El respeto a las víctimas impide contestar afirmando sentido de la existencia” (Tafalla, 2003, p. 51). Por eso, después de Auschwitz no se puede seguir hablando de vida, sino de supervivencia.

Para Bernstein (2001), la ética de la supervivencia implica el reconocimiento de lo sucedido como un proceso histórico que debe ser narrado, escrito, documentado sin omitir el registro del nombre de cada una de las víctimas. Si en la inteligibilidad de Auschwitz se ejemplificó la destrucción de la individualidad y se particularizó el desencantamiento del mundo y la racionalización de la razón, así como el desconocimiento de las víctimas y su sentido como personas, entonces la rutinización de esas prácticas se convierten en insumo de la crítica para que la discusión moral no se vea abocada a la realización de prácticas contables de cuerpos que primero fueron marcados y luego desmembrados. De este modo, la ética se plantea como filosofía primera: las víctimas deben ser reconocidas por su nombre, su historia, su vida y su martirio. Las fosas comunes obligan a pensar que lo sucedido no puede volver a suceder porque las víctimas recuperan su rostro y se constituyen en el centro de toda narración de lo sucedido. Si no se puede escribir poesía después de Auschwitz, como afirmó Adorno, es porque es imposible erigir un significado para la muerte si no a partir de una lectura de la banalidad del mal. Como afirma Bernstein en su propuesta, al deshacerse la distinción categorial entre la vida y la muerte, los nazis igualmente disolvieron las reglas sintácticas y semánticas para la vinculación entre la

vida y la muerte y, en consecuencia, también dejaron sin fundamento las condiciones a través de las cuales los significados de 'vida' y 'muerte' pueden ser interpretados de forma ética.

En la formulación de una ética de la resistencia, también se reviste una crítica de la cultura. Según el pensador frankfurtiano, “Toda la cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura” (Adorno, 1975 [1966], p. 367). En la reflexión ética se logra mostrar que la cultura ha sido cómplice de la barbarie porque integró el mal en expresiones artísticas y literarias que incrementaron la indiferencia respecto a lo sucedido. Adorno (1975 [1966]) lo ejemplifica de la siguiente manera: “Hombres de reflexión y artistas han dejado más de una vez constancia de una sensación de cierta ausencia, de no entrar en el juego; es como si ellos no fuesen en absoluto ellos mismos, sino una especie de espectadores” (p. 363). Auschwitz fue el lugar del fracaso de la cultura: “El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica, artística y científico-ilustradora encierra más contenido que el de que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos” (Adorno, 1975 [1966], p. 366). Adorno propone esta interpretación no solo con la intención de ilustrar este momento de crisis de la cultura. Lo hace para indicar que la cultura y sus expresiones pueden resignificarse para que el sufrimiento tenga un lugar, un momento de manifestación. El simple hecho de que quien sufre pueda expresarse ya es suficiente para justificar las expresiones culturales. Según Tafalla (2003), “Por culpables que sean la literatura, la música o el arte los seguimos necesitando, porque no tenemos nada más con que enfrentarnos a la barbarie y recuperar las voces de las víctimas” (pp. 258-259).

En este novedoso escenario de significación, la muerte deja de ser meramente una categoría biológica y comienzan a plantearse sus posibles transformaciones, pues “... la forma en que la conciencia se resigna a la muerte varía según las condiciones concretas, y este cambio puede llegar a afectar a la misma esencia” (Adorno, 1975 [1966], p. 371). Bernstein (2001), aludiendo a las formas de interpretación sobre la muerte, plantea dos de esas formas: en la clásica, la “bella muerte” es el resultado del sacrificio de la vida finita para alcanzar una infinita, que es plena de gloria y virtud. Por su parte, en la cristiana la muerte armoniza y compensa en la vida eterna las penas de la vida finita.

De otra parte, en la lectura que hace Adorno del problema de la *experiencia de la muerte* no puede desconocerse el lugar que ocupa el dolor y el sufrimiento que unos provocan contra otros, pues allí se señala que el sentido de la negación se propone a partir del dominio que tiene

la muerte sobre la vida, a través de diversas experiencias que suceden en el proceso de morir. La muerte y la acción de morir no se pueden separar porque, precisamente, la pérdida de significación de la muerte sucede cuando se desconoce que su experiencia, así como la de la vida, no son un asunto generalizable sino que se trata de un hecho individualizable (cfr. Bernstein, 2001, p. 379). Para Adorno, lo que hace de la muerte un nuevo objeto de especulación metafísica es la decadencia de la experiencia de la vida, es decir, la decadencia misma de la vida.

Con base en lo anterior Adorno considera que Auschwitz no solo es el lugar donde murió el individuo, sino el ejemplar de una especie (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 362). Allí la muerte es una experiencia individualizada que se opone a la vida y a la posibilidad de la narración. “Ya no queda posibilidad alguna de que entre en la experiencia vital de los individuos como algo concorde con el curso de su vida” (p. 362). En Auschwitz a los seres humanos se les ha expropiado el derecho a su propia muerte porque en la industria del exterminio se eliminó de manera sistemática “lo propio”, “la individualidad”. Si en la vida la muerte estaba conectada con esta, era porque le pertenecía a la vida. En el desarrollo y en el desenlace de los sucesos de la barbarie, se ha superado el sentido de un proceso y, por ende, se ha quedado sin resultado: “El tema dialéctico de la calidad en cantidad vuelve a triunfar de forma indescriptible. Con el asesinato administrativo de millones de personas, la muerte se ha convertido en algo que nunca había sido temible de esa forma” (p. 362).

¿Cuál es la exhortación que se hace a la humanidad cuando la experiencia de la muerte ha perdido su sentido? Podría generarse la sospecha de que así como nos comportamos con otros seres humanos, e incluso con otras criaturas, es lo mismo que hacemos con nosotros mismos cuando la operación ha llegado a su término. Nos cobija la indiferencia, nos mostramos “ciegos ante el dolor”. El espacio que nos separa de los otros tiene el mismo significado en la que no tiene cabida el olvido. Si fuese así “Toda reificación es un olvido” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 275): esta expresión expone el peligro que conllevaría si la muerte fuese negada como experiencia y solo se le viese como el resultado de una industrialización de la misma. Según Bernstein (2001), esta declaración es la expresión de una idea de ética que se aproxima a las concepciones de conocimiento teleológicas, es decir, que el pasado no puede desligarse de la fuente de su validez –la experiencia humana–, pues eso sería emplear de forma instrumental los intereses del presente y el futuro, lo cual traería como consecuencia la imposibilidad de cambio y transformación. Lo que se olvidaría, según la interpretación de

Bernstein, no solo es el pasado, sino la posibilidad de la lucha, el reconocimiento del sufrimiento y la valoración constitutiva del pasado como un camino para el aprendizaje. Si existiera una verdad previamente determinada y fija, implicaría aceptar que la historia y la experiencia del dolor ya interponen un “... límite infranqueable” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 275). Se trataría de una afirmación del olvido, de la expresión de una especie de anestésico epistemológico que aísla y adormece a los seres humanos respecto al dolor de otros. Siguiendo a Bernstein, si solo se puede interpretar que la relación con los demás solo se lee a partir de una verdad ya lograda y determinada, que desconoce la experiencia del sufrimiento del otro, entonces más allá de este no hay elemento para pensar en la postulación de una verdad presente, que emerja de un residuo moral que le confiera sentido, con base en la *memoria*, en la reivindicación de no olvido y de la experiencia de la muerte y del sufrimiento.

En este sentido, se confirma que el materialismo en Adorno no se limita a una visión en el ámbito epistemológico, sino que se acerca a la *corporalidad y la experiencia* de muerte del sujeto. De esta manera se enfatiza una idea antes planteada en esta investigación: la razón transita de sus tendencias formales hacia una proximidad con aquello que le permite conocer. El reconocimiento del sujeto ya no pasa por la noción de un espíritu, categorizado por el idealismo hegeliano, sino que es un cuerpo dentro de un espacio y tiempo, que siente dolor y placer, que se percibe frágil, efímero y mortal (cfr. Tafalla, 2003, p. 165). Así, lo que el sujeto ha recuperado con el materialismo adorniano ha sido el lugar que ocupan, entre otros factores, los sentimientos y las emociones respecto a su constitución. Si bien Adorno (1975 [1966]) había manifestado que “... la separación entre sensibilidad y entendimiento, el nervio de demostración del bloque, es a su vez producto social” (p. 388), en *Minima Moralia* afirma: “Más le convendría a la filosofía buscar en la contraposición de entendimiento y sentimiento la unidad de ambos: una unidad moral” (Adorno, 1998b [1951], p. 199, aforismo n° 127).

El ser humano, en cuanto sujeto moral, no se concibe simplemente como un ser racional, sino que es “... un cuerpo en el que la razón convive con una pluralidad de instintos, impulsos, deseos, afectos, pasiones y los conflictos que entre ellos existan” (Tafalla, 2003, p. 171). Lo que fundamenta la acción moral no es una voluntad racional, como postuló Kant, sino el impulso que surge del cuerpo porque ya no es aceptable que se legitime por una sola mirada de la razón el desconocimiento de lo corporal, de la sensibilidad y de la proximidad hacia los otros, ya que la

moralidad no depende del cálculo frío y racional, sino de la vinculación con el dolor de los demás.

Como piensa Bernstein (2001), el concepto de racionalidad se amplía por esta nueva aproximación del problema moral. La verdad ya no es un asunto de proximidad unidireccional entre el concepto y el objeto. En correspondencia con la no identidad, existe la posibilidad de conferirle significado a una no proximidad porque, por ejemplo, en el imaginario del niño el error, la no verdad, la no afirmación, plantean un camino para pensar la realidad de una manera distinta: "... su error funda el modelo de la experiencia de un concepto que al fin sería el de la misma cosa y no el miserable resto extraído de ella" (Adorno, 1975 [1966], p. 373).

El establecimiento de una relación entre el error y la verdad se podría lograr, como piensa Bernstein (2001), en la superación de una ilusión que, en lo real, solo se ha conceptualizado con base en las facultades y los principios de la razón. Solo así puede instituirse una verdad contundente que se expresa en la externalización del error y la verdad. Al sostener que el error pertenece a la verdad, la verdad está ligada a la trayectoria de su aparición (cfr. Bernstein, 2001, p. 337).

En la superación de la ilusión ya no se habla de una sola verdad, sino de múltiples manifestaciones y momentos de la verdad que, aunque pueden percibirse como incompletos, otorgan nuevas formas de interpretar la experiencia humana, particularmente cuando se aproximan a la experiencia del sufrimiento y del dolor.

Como diría Walter Benjamin, la ilusión de la verdad se aproxima al discurso de la información, mientras que la diversidad, la multiplicidad de la verdad, puede rastrearse en el mundo de la narración: narrar implica reconocer experiencias de vida y la capacidad para intercambiarlas, asunto que está deslegitimado por un mundo del consumo en el que solo cuenta lo que es contado como información. Según Benjamin (1998 [1972]):

La escasez en que ha caído el arte de narrar se explica por el papel decisivo jugado por la difusión de información...Cada mañana nos instruye sobre las novedades del orbe. A pesar de ello somos pobres en historias memorables. Esto se debe a que ya no nos alcanza acontecimiento alguno que no esté cargado de explicaciones. Con otras palabras: casi nada de lo que acontece beneficia a la narración, y casi todo a la información. Es que la mitad del arte de narrar radica, precisamente, en referir una historia libre de explicaciones. (p. 117)

Las ideas anteriores van concediéndole forma a una idea de normatividad en Adorno. A juicio de Bernstein (2001), la controvertida idea de normatividad moderna se solapa con las preguntas más espinosas de la metafísica y del materialismo moderno⁶¹; sin olvidar que en Adorno esta controversia mantiene latente la inteligibilidad de la ética, pues esta se encuentra de la mano con los límites que trae consigo el desencanto de la metafísica. En este sentido, el pensamiento ético es la expresión de la relación compleja entre la trascendencia de la experiencia metafísica, la idea de materialismo de la filosofía social crítica y la experiencia de los cuerpos. Lo sucedido a las víctimas en Auschwitz representa el carácter fugitivo de la experiencia ética que predica, por primera vez, la verdad ética como el elemento constitutivo de la fuerza normativa de una *ética de la acción*. Es precisamente el hecho de que las experiencias humanas, miradas a la luz de la reflexión ética, contemplen las exigencias de la racionalidad crítica. En este lenguaje, la ética se concibe como una experiencia que, por un lado, mira críticamente las estructuras institucionales racionalizadas y las prácticas sociales y, por otro, lee en la experiencia la promesa de una forma de escapar de la vida nihilista. Por tanto, en la medida en que los acuerdos éticos, en la novedosa manera de plantear la normatividad, adquiere en la realidad una forma de interpretación, que coincide con los impulsos internos del pensamiento de Adorno, es decir, con su mirada crítica sobre conceptos como el nihilismo, la trascendencia, la metafísica, la cultura, el materialismo, la posibilidad y, sobre todo, la conceptualidad (cfr. Bernstein, 2001, p. 420).

En la narración, en sentido adorniano, se manifiestan formas de no olvido y la normatividad surge como nueva *forma de* narración y de interpretación ética que brota como un nuevo “...refugio para la esperanza” (Adorno, 1975 [1966], p. 381), que consiste en que todas las imágenes de reconciliación entre el concepto y el objeto adquieren un sentido a través del principio de no identidad.

Es importante reconocer que a partir de Adorno el lenguaje y la narración son determinantes para una idea de ética después de Auschwitz porque quien ha sufrido necesita expresarse. Se trata de una expresión en clave negativa porque mediante la jerarquización del sujeto sobre el objeto, los grandes sistemas conceptuales y sus conceptos se habían convertido en

61 Al respecto, Horkheimer critica en un ensayo a la filosofía idealista de orden kantiano y, con base en esa crítica, postula el surgimiento de una filosofía materialista cuyo centro es la crítica social (cfr. Horkheimer, 1998c [1933]).

“...la cosificación de un olvido” (Tafalla, 2003, p. 83). En la incorporación de la ética, el lenguaje posibilita conocer el objeto y tener una esperanza para superar su aporía.

Según Bernstein (2001), cuando en *Dialéctica Negativa* se afirma que pensar es identificar, se está planteando no solo la crítica de un pensamiento centrado en la identidad, sino la relevancia del cuestionamiento que percibe el mundo siempre como nuestra idea de mundo, que los hechos son una sombra de la sintaxis, que la forma habitual de la aparición del mundo como algo ofrecido por el pensamiento es de alguna manera “inalienable” a pesar de que la no identidad es el *têlos* de toda actividad conceptual que se opone a la afirmación de un orden conceptual coherente, determinante y terminado. El mundo tal como se le comprende es una apariencia necesaria, que responde a una práctica cognitiva y lingüística de rutinas preestablecidas (cfr. Bernstein, 2001, p. 346). Por esta razón, frente a la posición kantiana respecto a la posibilidad de conocer lo nouménico, en el sentido que lo plantea su crítica, se proyecta una alternativa para el eje comunicativo del lenguaje: así como el mundo se conoce a través de los fenómenos, igualmente ese conocimiento puede ser puesto en cuestión porque en lo nouménico, en el 'en sí mismo', el lenguaje se plantea como el reflejo de un mundo colapsando, carente de sentido y, a su vez, como el imperativo para que la última palabra de la historia no sea la del victimario, la del cálculo y las prácticas administrativas que plantearon a la muerte como única alternativa posible (cfr. Bernstein, 2001, p. 347).

El problema de la relación verdad-error no solo es aplicable a la noción epistemológica de Adorno en su comprensión de lo no idéntico, sino que también cumple un papel determinante para un conocimiento que se adecua a la situación que genera la no identidad. Es decir, el *sentido de experiencia* indica que el conocimiento no parte de conceptos abstractos, sino que su lugar de entronque está aquí y ahora. De este modo, lo que ha de ser conocido en sí mismo es un estado de asuntos atemporales e incondicionales que no tiene fijación conceptual estática (cfr. Bernstein, 2001, p. 338).

Al respecto se afirma en *Dialéctica Negativa*:

La componente de autonomía e irreductibilidad en el espíritu pudiera muy bien concordar con el primado del objeto. En cuanto el espíritu llama por su nombre las cadenas en que cae al encantar a otros, se convierte *hic et nunc* en autónomo; donde esto ocurre él es, y no la entrampada praxis, el que anticipa la libertad. (Adorno, 1975 [1966], p. 389)

En el estudio realizado por Adorno se observa que el camino ya no es la absolutización que el idealismo hace de las concepciones metafísicas. Lo anterior no significa que Adorno desconozca la importancia de la reflexión teórica, sobre todo en asuntos prácticos. Sin duda, el problema de la libertad es fundamento de lo teórico, pues “... nace del conocimiento y se desarrolla con la actitud crítica” (Tafalla, 2003, p. 97). En la perspectiva crítica, el concepto de libertad se postula como una conciencia crítica que permite resistir ante una realidad que se presenta como praxis falsa, dado que

La misma autorreflexión afecta incluso las tesis del primado de la razón práctica, que llega en línea recta de Kant a Marx a través de los idealistas. La dialéctica de la praxis exigiría asimismo abolición de praxis, de la producción por la producción, fachada universal de una praxis falsa. Tal es la razón materialista de los rasgos que se revelan en la dialéctica negativa contra la doctrina oficial del materialismo. (Adorno, 1975 [1966], p. 389)⁶²

Si ha habido una degeneración de la conciencia, ha sido precisamente por su incapacidad para la reflexión crítica sobre sí. En este sentido, no es suficiente que se piense en lo afirmativo, en lo idéntico; se requiere de un lenguaje, de unas prácticas, de una reflexión en armonía con lo diferente, que se exprese en su tono, porque, según Adorno (1975 [1966]), la diferencia permite pensar dialécticamente la identidad, y eso posibilita que esta cambie cualitativamente (cfr. p. 152).

Según Bernstein (2001), en el conocimiento de la *no identidad* es viable una aproximación a la identidad porque la teoría y la praxis no se miran independientemente sino como ejes conceptuales que se relacionan (cfr. p. 343). Se trata de una identidad no predicativa o demostrativa, en sentido teórico, pues se construye y deriva a partir de la experiencia cotidiana de los seres humanos. En este sentido, hay una comprensión intransitiva del conocimiento que se

62 Para Zamora (2004) “... el concepto adorniano de praxis ayuda a dotar de contornos precisos al ámbito en el que hoy se plantea la cuestión moral y a perforar los rígidos límites de la filosofía práctica” (p. 249). Por consiguiente, la praxis se convierte en el elemento que determina el discurso moral de Adorno. Su carácter crítico discrepa de las normativas morales tradicionales que reafirman la tendencia dominante hacia conductas de tipo individualistas y figuras argumentativas que supuestamente los fundamenta. Tales normativas suponen sujetos capacitados para una vida moral dentro de un orden social perfecto. Logrando incapacitar al mismo tiempo las normativas establecidas por imposibilitar percibir la fragilidad moral frente a fuerzas sociales destructivas al que el sujeto constantemente se expone.

encuentra al final de la reflexión y no al inicio. La ejemplificación y la narración que valida la memoria es la manera adecuada para comprender el significado de esta forma de identidad intransitiva. Las inscripciones y marcas sensibles de la crueldad, por ejemplo, se asemejan a otras expresiones crueles en las cuales los seres humanos son miméticamente parecidos entre sí.

De acuerdo con la propuesta de Adorno, la crueldad se puede considerar finalmente a partir de dos horizontes: lo que tienen en común todos los actos crueles –se refiere a la experiencia– y, de manera intensiva, a través de un ejemplo que se refiera a lo que la crueldad misma es la que se refiere al concepto. En ambos es posible identificar la crueldad. La idea es superar la transitividad entre el concepto y la experiencia porque allí se supera una identidad que ha desconocido el dolor y el sufrimiento que ha traído la crueldad en sí misma. Ya no es significativo conceptualizarla; ahora la mirada se dirige a la experiencia sufriente y dolorosa que merece ser reconocida porque tiene nombres, rostros, formas, historias y expresiones que han sido silenciadas⁶³.

Con base en lo anterior se confirma la crítica al hecho de que en la filosofía tradicional, la *historia* ha sido comprendida en el marco de una metafísica idealista:

Una metafísica falsamente resucitada cultiva en lo que llama historicidad un concepto ahistórico de historia. Esta tendría que servir de base para exponer el acuerdo del pensamiento ontológico con el naturalista, del que aquél se distancia con tanto celo... La pretensión ontológica de hallarse por encima de la divergencia entre naturaleza e historia es un engaño. La historicidad que se abstrae de la realidad histórica es indiferente al dolor. (Adorno, 1975 [1966], p. 358)

Sin duda, Adorno se opone a una metafísica idealista que invisibiliza o se muestra esquiva respecto al sufrimiento particular, el carácter discontinuo de las vidas arruinadas, y que convierte el sufrimiento y la derrota en su victoria porque solo observa la historia como un resultado del progreso que, en relación con las víctimas, las mira, por ejemplo, como un recuerdo más de su lógica, por cuanto ellas hacen parte de su despliegue y desarrollo (cfr. Bernstein, 2001, p. 377). Es imposible que el salvajismo contra los seres humanos en escala sideral quepa en un relato

63 En el lenguaje matemático, la ley de transitividad es útil para entender estas relaciones. Cuando se habla de intransitividad se hace referencia a la noción de transitividad negativa o de la desigualdad en la que las relaciones de equivalencia no se construyen a partir de la noción de igualdad (si $a=b$ y $b=c$, entonces $a=c$), sino de la desigualdad. Allí la expresión del lenguaje es múltiple y diverso.

afirmativo de corte metafísico. El pensamiento de Adorno, en este sentido, es refinado porque en la reivindicación de la situación de individualidades particulares destaca una particularidad de la historia y sus contradicciones que se actualiza en Auschwitz y sus manifestaciones más contemporáneas.

Según Tafalla (2003), “... uno de los rasgos que nos hace humanos... es el cuidado hacia los muertos, los entierros rituales, las tumbas, la construcción de cementerios” (p. 243). Pensar en la historia en una perspectiva no idealista permite vincular la problematización sobre la praxis humana a través de la solidaridad, el sentido de la *memoria* y el compromiso con las víctimas. En cierto sentido, la memoria es una expresión de la *compasión y solidaridad* con todos los seres humanos porque los sucesos de la historia en cierta medida hacen que la humanidad en su totalidad sea víctima⁶⁴. Por eso, en *Dialéctica de la Ilustración* se afirma: “Sólo el horror a la aniquilación... establece la relación justa con los muertos: la unidad con ellos, dado que nosotros somos, como ellos, víctimas de las mismas condiciones y de la misma desilusionada esperanza” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 257).

En consecuencia, se replantea el lugar mismo de la filosofía. “La necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad. Y es que el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que este experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente” (Adorno, 1975 [1966], p. 26). Ahora el dolor es el impulso somático para otorgarle sentido a la reflexión filosófica, es uno de sus lugares de expresión porque “La voz del dolor es capaz de quebrar los discursos del principio de identidad y fragmentar los sistemas totalitarios” (Tafalla, 2003, p. 116).

El imperativo exige a la filosofía *acoger la experiencia del sufrimiento*, que escuche a los que sufren, aprenda a pensar desde y con ellos, ya que solo así conseguirá comprender al sujeto en medio de unas condiciones sociales que superan toda instancia gnoseológica.

64 Respecto a la compasión y la solidaridad, Zamora (2004) afirma: “El ámbito de la compasión es la moral individual y su demanda proviene de una humillación cuyo origen es el sufrimiento socialmente producido. No existe ninguna adecuación entre dicho sentimiento individual y la producción estructural de la humillación” (p. 364). De este modo, habría ciertas dificultades para comprender la compasión como categoría moral porque está limitada al ámbito del sujeto particular y no la colectividad. Frente a esta tesis, Adorno se encuentra en un problema complejo al tratar de dar carácter universal a una realidad propia del sujeto. Sería repetir la noción idealista al quedar demasiado abstracta. Sin embargo, en la urgencia de reacción frente a la catástrofe y la frialdad, la compasión y solidaridad se convierten en el impulso moral, como agitación espontánea, para enfrentar la injusticia. De este modo, es irrelevante su noción abstracta o idealista; de lo que se trata es una salida para romper con las condiciones sociales en las que el sujeto de halla y, por tanto, debe salir. Es un impulso somático modificado.

En este sentido, la moralidad solo es posible en la sociedad liberada (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 396). Las condiciones de injusticia que suceden en la dinámica de la ‘vida falsa’ se explican a partir de una práctica del mal que no ha surgido de la subjetividad. Por eso, en el conjunto de la vida, en la experiencia del sujeto, se emana un imperativo universal que es negativo y no afirmativo como pretendía Kant (cfr. Tafalla, 2003, p. 100).

La pregunta kantiana ¿Qué debo hacer? es reformulada por Adorno por ¿Cómo debo vivir? En su argumentación Adorno prefiere utilizar en vez del término ética el de moral porque proviene del griego mores, costumbre, el cual vincula al individuo con la comunidad y la vida social. El de ética, por su parte, proviene de *êthos*, carácter, que se refiere a la condición particular del individuo.

La propuesta de una dialéctica negativa en Adorno cuestiona la identidad cuando critica el círculo mágico que la envuelve: el saber absoluto. En tal sentido afirma: “La reflexión sobre sí misma es la encargada en la dialéctica de borrar esta apariencia convirtiéndose en una negación de la negación que no por eso pase a ser positiva” (Adorno, 1975 [1966], p. 403).

La dialéctica negativa parte del cuestionamiento del pensamiento de la identidad, y por eso el nuevo imperativo, como su reflejo, es una articulación ética del movimiento de la dialéctica negativa. Por esta razón, según Bernstein (2001), el imperativo es “negativo” (p. 417). Ahora el límite de la filosofía es la auto crítica del concepto identitario. Consiste en un camino para recuperar la inteligibilidad de la experiencia reflexiva, las pretensiones de validez del concepto simple y la concepción de una idea de filosofía que rastrea la inteligibilidad y el sentido de la existencia. El nuevo imperativo es una declaración ética de la dialéctica negativa, como *filosofía moral negativa* que pretende buscar unas posibilidades reales para que en la contemporaneidad exista una opción para la vida que no se fundamente en el pensamiento de la identidad, pues este ha contagiado a las instituciones y las prácticas sociales de la vida humana (cfr. Bernstein, 2001, p. 418)⁶⁵.

El nuevo imperativo plantea una reorientación, un modo de proceder y pensar que busca orientar nuestras acciones, no simplemente como una idea regulativa, sino como un compromiso

65 Según Bernstein (2001), el espacio imaginario entre la posibilidad lógica y real en que se desarrolla la crítica está el espacio de las prácticas de arte moderno. Las prácticas artísticas actuales son prácticas materiales que producen “individuos auréticos” y, en esa medida, son el complemento de la razón dialéctica y el nuevo imperativo que demuestra la “posibilidad” de un conocimiento de la individualidad.

real y efectivo con aquellos que sufrieron y sufren, cuyo origen se encuentra en el contacto con la agonía física de la experiencia del sufrimiento corporal.

Auschwitz y sus expresiones contemporáneas no deben repetirse, ningún otro ser humano debe ser expuesto a la humillación física, moral, material o emocional; ningún ser humano debe ser vulnerado en su dignidad. Evidentemente, la individualidad es más que la integridad física, pero no se puede olvidar que en la integridad física hay un estrato de la existencia de cada individuo. Sucesos como Auschwitz despiertan el aborrecimiento porque lo que allí sucedió fue visto y sentido; se experimentó como una especie de negación y destrucción del cuerpo. Es aberrante el sufrimiento ocasionado a la condición que incorpora la individualidad. Por eso, el cuerpo, como experiencia de la individualidad, es una manifestación de la moralidad visible.

En la imagen de Auschwitz se ha destruido y consumido la idea de que la existencia humana es esencialmente buena *a priori*, o la posibilidad de no haber, a pesar del mal del sufrimiento que se ha producido, algún sentido en sí mismo para la vida porque este se deriva de un origen trascendente. Ahora, las nociones que se tengan de la idea de bien deben originarse en los sentimientos de horror, dolor, compasión y repugnancia que causa un hecho como Auschwitz. La idea de bien podría seguir siendo regulativa, si pasa de la dimensión de la trascendencia, a la que se vincula solidariamente con las víctimas, pues ellas son el horizonte de la moralidad. Por consiguiente, son las víctimas quienes se constituyen en principio de trascendencia para la moral después de Auschwitz. En este sentido, la trascendencia mantiene su sentido, si es que aún lo tiene, si se relaciona dialécticamente con lo inmanente y concreto (cfr. Bernstein, 2001, p. 376).

Con Auschwitz toda teodicea filosófica es replanteada en particular porque ya no hay lugar para la metafísica afirmativa. Si hubiese lugar para la teodicea, esta sería negativa, cuya forma narrativa parte de la experiencia de las víctimas; para que exista un aprendizaje moral y social; para que tales cosas no vuelvan a suceder, pues ante la integración absoluta que emana de la práctica genocida, se paraliza nuestra capacidad para pensar en la sobrevivencia, en la medida en que la experiencia de la muerte 'sistemática' y 'administrada', trae como consecuencia el desencanto de la vida como vida humana. Este es el sentido de “Negatividad absoluta” que caracteriza a Auschwitz como *teodicea negativa* (cfr. Bernstein, 2001, p. 383).

Por consiguiente, según lo anterior, el punto de partida de un proyecto ético que se formula después de Auschwitz debe ser negativo. Como *ética negativa* se fundamenta en la

reivindicación de lo diferente, lo superfluo, lo aparente e insignificante para el pensamiento. Ya se ha constatado que una norma moral universal es la imitación, la apariencia, del principio de identidad planteado por el idealismo. Una norma universal es *a priori*, su tendencia es hacia el autoritarismo y el totalitarismo (cfr. Tafalla, 2003, p. 113). El sentido del nuevo imperativo categórico inscribe su fundamento moral en la no repetición del mal y no en una ley abstracta universal, pues reconoce en el sufrimiento corporal, de cualquier sujeto, una reacción moral que señala un horizonte de universalidad de la moral (cfr. Tafalla, 2003, p. 114).

La base del nuevo imperativo está en la historia, pues se propone en un momento, tiempo y lugar determinados. Según Tafalla (2003), “... los dos nombres que contiene el imperativo categórico, Hitler y Auschwitz, despierta el recuerdo de otros hechos particulares, mientras que la formulación puramente abstracta se alejaría para siempre de la realidad” (p. 63). El imperativo no está orientado a un sujeto gnoseológico, sino a individuos concretos históricamente situados. La memoria adquiere un protagonismo preponderante porque impide que se olvide el pasado si realmente importa el presente y el futuro. La racionalidad no puede ser ahistórica, porque existe la posibilidad del olvido, y eso se paga con la repetición. Una *filosofía de la memoria* es la única posibilidad de rescatar lo olvidado, lo marginado (cfr. Tafalla, 2003, p. 195); es darle un lugar a la justicia porque, en Auschwitz, las víctimas no solo fueron violentadas físicamente, sino que con el anuncio “...mañana te serpentearás como humo de esa chimenea al cielo” (Adorno, 1975 [1966], p. 362) se buscaba eliminar para siempre a las víctimas de la historia.

El proyecto moral de Adorno es la constatación de una filosofía después de Auschwitz en construcción, en la cual se asume la expresión de un pensamiento que acorde con la fragilidad humana, según los acontecimientos que devela la realidad histórica. La reflexión moral marca el horizonte de un proyecto que debe evitar que todo pensamiento y acción desconozca la importancia y la especificidad de la no repetición.

Con base en lo anterior, Adorno hace un llamado que se orienta hacia la reivindicación del papel y del lugar de la educación, en la perspectiva de una filosofía después de Auschwitz. El punto de partida de este planteamiento es la crítica a una idea de educación que, contraria a su ideal, terminó fracasando en su intento por la humanización y realización ilustrada de los seres humanos. Se constituyó, entre otros caminos, en la apología de la razón instrumental que por vía de prácticas, mal llamadas culturales, desconocieron el lugar de la formación (*Bildung*) y le apostaron a dinámicas de pseudoformación (*Ausbildung*).

Partiendo de la noción de experiencia (*Erfahrung*) se puede criticar esta idea de educación, y postular una noción de crítica en la educación, cuya fuerza está en la historia, la conciencia autocrítica y la autonomía, entre otros conceptos.

Proyecto de educación crítica

Educación contra la insensibilidad

En *Educación después de Auschwitz*⁶⁶ Adorno (1998c [1959-1969]) afirma que

La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas las que hay que plantear a la educación...Cualquier posible debate sobre ideales educativos resulta vano e indiferente en comparación con esto: que Auschwitz no se repita. (p. 79)

De esta manera se materializa el objeto de un proyecto de educación que a pesar de su iniciativa y novedad aún se encuentra en medio de una situación social en la que la reproducción de la barbarie no ha menguado y las condiciones de favorabilidad para su permanencia continúan.

El pretexto de Adorno (1998c [1959-1969]) para tematizar este problema es la relación entre educación e insensibilidad. Su justificación es la siguiente: “Hay que sacar a la luz los mecanismos que hacen a los seres humanos capaces de tales atrocidades... Esa insensibilidad es la que hay que combatir” (pp. 80-81)⁶⁷.

66 Para Cho (2009), después de Auschwitz aún es posible una idea de filosofía tal como cree Adorno. Si en *Meditaciones sobre la Metafísica* Adorno expresa una idea de filosofía que solo puede ser posible en la medida que se transforme en una práctica material, habría que afirmar que este problema tratado en *Dialéctica Negativa* está presente en *Educación después de Auschwitz*, pues Adorno no encuentra una institución social existente viable para el trabajo en la práctica de esta cultura material como la escuela. En este sentido, *Dialéctica negativa* y *Educación después de Auschwitz* deben ser leídas en conjunto.

67 Según Heins (2012), educar contra la barbarie no consiste en llevar a los estudiantes a los lugares donde se vivió el terror ni tampoco en mostrárselos en registros fílmicos. Se trata de una idea de pedagogía democrática, en el sentido de una pedagogía social que toque a los estudiantes (cfr. p. 71). Para Adorno es importante que los estudiantes crezcan en su sensibilidad moral y emocional, de tal manera que puedan ver críticamente los crímenes cometidos por los nazis (cfr. Heins, 2012, p. 71). El objetivo de esta pedagogía es inculcar un sentido de la atención consciente del potencial destructivo de la sociedad moderna y el hábito de la “... identificación con las víctimas” (Heins, 2012, p. 72).

La insensibilidad ha sido, como se ha visto a lo largo de esta investigación, una de las expresiones de la capacidad del ser humano para su autodestrucción y la de otros. Por eso, entre otras alternativas que podrían explorarse, la educación se constituye en el proyecto que quizá pueda cuestionar esa tendencia degenerativa que se ha convertido en parte constitutiva de la subjetividad.

La insensibilidad ha sido de tal magnitud que no ha sido posible comprender cómo, en medio de la así llamada cultura ilustrada, hubiese personas que “... han dejado más de una vez constancia de una sensación de cierta ausencia” (Adorno, 1975 [1966], p. 363). Para Adorno, la ausencia, como expresión de la insensibilidad, tiene su base no en el sujeto mismo sino en las estructuras de la sociedad. De hecho, en esta se encuentra el origen de los mecanismos que han hecho posible ese tipo de subjetividad. La frialdad, traducida como experiencia de insensibilidad, es un rasgo general presente en los individuos de nuestra sociedad. Se puede constatar en la indiferencia colectiva hacia lo que les ocurre a todos. Si la situación fuera diferente, quizá Auschwitz no hubiera sido posible, porque las personas no lo hubieran tolerado (cfr. Adorno, 1998c [1959-1969], p. 89).

La insensibilidad es una categoría representada en el desarrollo de la colectividad, del grupo sin rostro ni nombre, y que ha potencializado el crecimiento de la sociedad. Mientras sea la sociedad la que genere la barbarie, quizá la resistencia que pueda hacerse en la vida escolar será mínima. Sería demasiada la responsabilidad para la educación si se pensara que ella es la única que podría evitar que la barbarie se repita y perpetúe.

Hay expresiones de la barbarie que no pueden ser tratadas por medio de los procesos de formación porque su naturaleza tiene bases muy profundas en la sociedad. Específicamente, Adorno se refiere a prácticas como la eutanasia y la experimentación genética con fines de “perfeccionamiento” de la raza, el odio colectivo dirigido a grupos humanos que no son considerados como constitutivos de una concepción particular de sociedad, el surgimiento de expresiones nacionalistas que geopolíticamente se constituyen en las únicas legítimas, entre otros fenómenos.

Es probable que la educación y su voz poco interpelen a los líderes de este tipo de discursos, pero sin duda sí podrá evitar que los seres humanos sean reducidos a condición de esclavos y sin dignidad (cfr. Adorno, 1998c [1959-1969], p. 92)⁶⁸.

En medio de la frialdad colectiva, la educación no está blindada contra la insensibilidad reproducida por la sociedad. La escuela, como representación de la sociedad, es la imagen de un tejido en el cual se reproducen tensiones similares a las que acontecen en las organizaciones sociales a gran escala⁶⁹. Inclusive Adorno piensa que la escuela es la puerta de acceso a la formación del sujeto para la alienación. Lo ejemplifica de la siguiente manera:

El niño es arrancado, a menudo ya, por cierto, en el jardín de infancia, de la *primary community* (comunidad primaria), de las relaciones inmediatas, acogedoras, cálidas, y experimenta súbitamente en la escuela, por vez primera, el shock (trauma) de la alienación; la escuela es para la evolución del individuo particular el prototipo casi de la alienación social. (Adorno, 1998f [1959-1969], p. 75)

Es como si en la educación de la primera infancia se haya eliminado toda individualidad y expresión de humanidad en el sujeto. En los procesos de formación no ha tenido relevancia el reconocimiento de los demás, sino que se ha impuesto un modo operativo en el que lo urgente es, en el menor tiempo posible, acondicionar al niño a la cultura para que se vaya preparando, en un futuro próximo, a ser dominado por el sistema.

¿Qué alternativa propone Adorno para minimizar esta situación? Que el hombre conozca de primera mano las condiciones que determinan su formación, de tal forma que aprenda a esforzarse para oponerse, en el ámbito individual, a los condicionamientos, experiencias y circunstancias que imponen una vida humana para la desdicha (cfr. Adorno (1998c [1959-1969], p. 90). Con otras palabras, la posibilidad de resistencia se encuentra en una idea de educación que se anticipe a la constitución de un individuo insensible, ajeno a la realidad social y cultural.

68 En ese sentido, Adorno (2004a) dice lo siguiente: “No se debe hurgar en la herida de que la educación por sí sola no garantiza la sociedad racional. Persiste la obstinación en la esperanza engañosa desde el principio de que aquella pudiera por sí misma dar a los hombres lo que la realidad les niega. El sueño de la educación, la liberación del dictado de los medios, de la utilidad hosca y mezquina, se falsifica convirtiéndose en apología del mundo, que se dispone según ese dictado” (p. 91).

69 Para Cho (2009), la autorreflexión crítica no es la única idea que remite al trabajo de Adorno sobre educación. Lo que sí es particular en el pensamiento educativo de Adorno es su diagnóstico, es decir, la forma en que visibiliza las condiciones que llevaron a Auschwitz y la importancia de hacerlo en la escuela.

Específicamente, la educación de la primera infancia podría mirarse de otra manera: no solo puede reducirse a un proceso de alienación que constituye sujetos fríos e insensibles respecto a los otros, la naturaleza y sus ecosistemas, otras formas de expresión y lo otro diferente a la experiencia de los niños, por ejemplo, sino que se enfoque en la configuración de un contexto en el que existan condiciones para una formación de la sensibilidad y la conciencia del otro y de lo otro. Quizá este sea un camino para resistir contra Auschwitz a través de la educación. En este mismo sentido, debe educarse al individuo para que reconozca que él es más que la expresión de la colectividad, pues la masificación o colectivización ha desdibujado progresivamente la individualidad, la particularidad y la diferencia entre los hombres (cfr. 1998c [1959-1969], p. 85).

El problema de la sensibilidad y su relación con la educación no se agota en esta propuesta. Si bien en la primera parte se hizo énfasis en los estudiantes, el otro horizonte de estudio se centra en los profesores y la expresión de una forma de insensibilidad que se materializa en la dureza de estos con los estudiantes. Los profesores han empleado la disciplina como un mecanismo para supuestamente asegurar el éxito escolar. Sin embargo, Adorno encontró en su reflexión que la dureza, en lugar de perfeccionar la naturaleza humana, generó una mayor indiferencia respecto al dolor, hasta el punto que no se logró diferenciar entre el dolor propio y el ajeno; inclusive se afirmaron argumentos para ser duro con los demás: si la loada dureza fue empleada contra mí, por qué no hacerlo contra los demás (cfr. Adorno, 1998c [1959-1969], pp. 85-86). En este sentido, las estrategias para la enseñanza han permitido que la insensibilidad, la indiferencia y la ausencia de reflexión sean las expresiones que garantizan la frialdad en los procesos de educación. Contra este tipo de educación Adorno (1998h [1959-1969]) considera necesario “... la erradicación de todo tipo posible de autoridad no esclarecida, sobre todo en la educación en la primera infancia, es uno de los presupuestos más importantes de una supresión de la barbarie” (p. 113). El maestro, garante de los procesos de formación, debe evitar todo tipo de expresión de violencia en sus estrategias de enseñanza. Igualmente, debe comprender que la autoridad que se impone violentamente se convierte en modelo para que el sujeto en su edad adulta lo reproduzca haga en sus proyectos individuales con efectos sociales⁷⁰.

70 En la conferencia *La filosofía y los profesores* (cfr. Adorno, 1998e [1959-1969]) se resalta la importancia de la filosofía en la formación para la reflexión crítica. En este sentido, las maneras de evaluar del maestro deben tener en cuenta que quien educa tiene la responsabilidad de formar integralmente a los estudiantes. La integralidad se entiende como el conocimiento cultural, además del científico.

Un camino que propone Adorno es el trabajo conjunto con los estudiantes para que aprendan a relacionarse con los demás. Este tipo de aprendizaje implica que los integrantes del proceso de formación sean partícipes de este. En este ambiente, las relaciones de dominio deben mermar para evitar la represión a través de la violencia.

El maestro, representante de la autoridad en el aula de clase, es quien puede comenzar a transformar las relaciones entre los estudiantes. Contrario a la manera como se han desarrollado las relaciones en la escuela, el maestro puede contribuir a que el niño comprenda la importancia de la autoridad y la disciplina sin que necesariamente estas se relacionen con la violencia. Sin embargo, si la violencia llega a tener algún papel en el proceso formativo, debe ser para mostrar sus consecuencias en la humanidad al haberla instituido como herramienta para cumplir sus proyectos a toda costa.

En síntesis, una *educación contra la insensibilidad* implica que desde los primeros años de formación se establezcan mecanismos para que los sujetos respondan de manera afectiva y sensible frente a la realidad. La sensibilidad no es una categoría abstracta sino la forma como el sujeto se comprende como parte de la existencia fáctica. Por ello, la sensibilidad evita la indiferencia y la frialdad, y condiciona a los participantes en el proceso de formación para que aprendan a reaccionar ante el dolor y sufrimiento de los demás; de lo contrario sería una categoría de tipo idealista⁷¹.

La escuela debe evitar la colectivización o masificación de los menores de edad, y más bien fortalecer la individualidad. En este sentido, la formación basada en las particularidades del

71 Para Fisher (2010), el trabajo de Adorno ofrece unos elementos interesantes para pensar una idea de educación contra el escepticismo afectivo. Según Fisher, es necesario hacer un ejercicio mancomunado entre educación y psicología para evitar la reproducción del escepticismo afectivo (cfr. p. 91). Si bien ha habido un interés marcado por el análisis psicológico en la tarea pedagógica, se ha olvidado el papel del maestro como garante tradicional que puede lograr cambios políticos en diferentes contextos. El trabajo de la escuela empieza donde culmina intencionalmente la formación de la familia. Adorno llama la atención sobre este aspecto porque la consolidación del camino autoritario de los nazis se preparó en núcleo familiar, tal como lo señalan los resultados de la investigación realizada por Horkheimer sobre Autoridad y familia de 1936 (cfr. p. 91). Por lo anterior, el camino que debe emprender la pedagogía y la psicología se orienta a la formación de una nueva subjetividad que no había sido contemplada por la educación tradicional. Eso implica el esfuerzo colaborativo de profesores y psicólogos (cfr. p. 93). El llamado consiste en comenzar por la comprensión de cómo ha sido posible la destrucción consciente e inconsciente de la memoria, las condiciones objetivas y subjetivas que posibilitan el escepticismo afectivo, y ahora –para direccionar esta serie de condiciones consciente / inconsciente, objetivo / subjetivo– en colaboración de profesores y psicólogos (cfr. p. 93).

sujeto es un proyecto para evitar la invisibilización de la subjetividad individual para evitar la masificación⁷².

A pesar de la iniciativa anterior, la educación ha mantenido, de alguna forma, su condición de ser, garante de la barbarie. El fundamento de ello radica en la concepción idealista de la educación, que en lugar de aprehender las condiciones reales en las que se encuentran los hombres, su estado de idealización la ha llevado a mantenerse al margen de la realidad fáctica de los seres humanos. Al respecto, Adorno (2009b) propone que la educación debe hacer un desplazamiento del marco de la idealización hacia uno en el cual se enfrente a la "... dialéctica de la enajenación" (p. 688), y se relacione con la experiencia real de los individuos para que deje de ser la base para el sostenimiento de una vida falsa o de falsa praxis.

Entender este problema implica, en primera instancia, la concepción de Adorno respecto a la relación entre teoría y praxis. El asunto es introducido por Adorno (2009b) con la siguiente sentencia: "Una falsa praxis no es praxis" (p. 681). Consiste en un tipo de experiencia que ha tenido sus bases en un tipo de racionalidad que se mantiene indiferente y distante de la realidad de los hombres. Se habla de una praxis verdadera cuando, en sentido afirmativo, se analizan los factores que reproducen la realidad fáctica y no simplemente de herramientas que constatan el quehacer de las teorías. Se trataría, de acuerdo con Adorno (2009b), de la constatación de que "La praxis oportuna hoy sólo sería el esfuerzo de salir de la barbarie" (p. 684). Es una manifestación de la praxis sin fetichización y vinculada con la teoría. Para lograrlo, Adorno propone crear una instancia en la cual sea posible que la consciencia, formada por la teoría, no estuviese separada de la praxis. Si se mantienen separadas, la teoría resulta ineficaz, y la praxis sin asidero si no tiene fundamento en la teoría (cfr. Adorno, 2009b, p. 677)⁷³. En este sentido, creemos que la *educación para la conciencia teórico práctica* encuentra en estos argumentos algunos aspectos significativos. Si bien la educación ha cumplido un papel importante en la formación del sujeto, su tarea ha sido reducida con frecuencia a los parámetros de la racionalidad

72 Nussbaum (2005) plantea, en este sentido, la importancia de favorecer en una idea de educación liberal la imaginación narrativa. Afirma que "...el ciudadano del mundo necesita conocer la historia y los hechos sociales" (p. 117). Educar para la sensibilidad implica que en educación se debe hablar explícitamente de diversidad y de diferencias en asuntos como la religión, el género, la raza, las clases sociales, cosmopolitismo, comunitarismo, etc.

73 Honneth (2009a) afirma que el proceso civilizatorio, definido por los parámetros de la racionalización instrumental, termina en prácticas de dominación que en las organizaciones como las escolares son capaces de controlar y conducir la vida social a partir de condicionamientos y prácticas administrativas. Se trata de formas de integración en las sociedades del capitalismo tardío que se manifiesta en organizaciones que "...intervienen como instituciones totales en el nexo de vida de cada individuo para hacer de él, disciplinando y controlando, manipulando y amaestrándolo, un integrando dócil de la sociedad" (p. 140).

académica o, lo que es igual, orientada por un conjunto de teorías que encuentran en la realidad un campo de experimentación en el que se demuestran fórmulas y tesis construidas de manera idealista. No ha sido posible construir un escenario adecuado para hacer que la teoría y la praxis sean partes indispensables del proceso de aprendizaje. La teoría mantiene su lugar privilegiado sobre una realidad que adquiere un interés superfluo para la acción educativa.

Solo una educación que tenga por fundamento una praxis verdadera puede contribuir a la eliminación de la barbarie. Este esfuerzo está directamente relacionado con la formación para una conciencia racional que no se separa de la realidad fáctica, una conciencia en la cual el pensamiento y la acción no se separen. De este modo, una idea de educación contra Auschwitz encuentra sus bases racionales en conexión con las necesidades y situaciones de hombres reales. Según Adorno (2009b), “El pensamiento tiene un carácter doble: es inmanente y riguroso, pero también es un modo de comportamiento real en medio de la realidad” (p. 677). Si esta es la base para una idea de educación, entonces el problema de la formación academicista se resuelve cuando se reivindica la importancia de la praxis como parte constitutiva de un pensamiento que se plantea contra y después de Auschwitz. En *Educación para superar la barbarie* Adorno (1998h [1959-1969]) afirma:

... la tarea más urgente de toda educación debe ser cifrada en la superación de la barbarie. El problema que irrumpe ahí es si en la barbarie puede ser cambiado algo decisivo mediante la educación. Al hablar de barbarie estoy pensando en algo muy simple... no sólo en el sentido de que una abrumadora mayoría no haya conseguido la conformación que corresponde al concepto de civilización, sino en el de que están poseídos por una voluntad de agresión primitiva... Impedir esto me parece algo tan urgente que subordinaría a ello los restantes ideales específicos de la educación. (p. 105)

Esta idea enfatiza en la necesidad de reflexionar sobre las posibilidades de una educación orientada hacia la transformación de las condiciones que favorecen la reproducción de la barbarie. Para el logro de este propósito se requiere un análisis de las condiciones sociales en las que se hace manifiesta la barbarie y la forma como se reproduce en el sujeto el impulso destructivo. No se trata de crear nuevas teorías sobre la educación contra Auschwitz, sino de buscar caminos para aproximarse de la mejor manera posible a la verdad con base en una mirada

crítica de la realidad (cfr. Forges, 2006). Las condiciones sociales actuales son suficientes para saber a dónde dirigirse y contra qué debe lucharse para evitar la reproducción de la barbarie.

En este momento del estudio es importante decir algo sobre lo que significa Auschwitz. Desde una perspectiva histórica, podría afirmarse que fue un acontecimiento en el marco de la Segunda Guerra Mundial. En sentido filosófico se trata de una presentación (*Darstellung*) de la capacidad humana de destruirse como especie, hasta el punto que ese suceso aciago de la historia ha tenido diversas formas de representación (*Vorstellung*) a lo largo de vida humana. Ruanda, Sierra Leona, la antigua Yugoslavia, el desplazamiento forzado en Colombia, Nigeria, El Congo, Siria, entre otros, son en diversos sentidos derivados de una experiencia como Auschwitz. El campo de concentración es la manifestación del dolor, el sufrimiento, la muerte y otras formas de manifestación del mal.

En la voz no manifiesta de quienes son cruelmente eliminados, brota un espacio de reflexión que se orienta a la resistencia de ese principio degenerativo de la subjetividad que, en palabras de Adorno, se denomina ‘agresión primitiva’. En la apertura a la sensibilidad que mira de frente el sufrimiento se manifiesta la necesidad de una resistencia afectiva que permite sentir en sí mismo lo que le acontece a los otros. Allí se da inicio un proceso de formación para ir contra Auschwitz⁷⁴. De este modo, se postula una fundamentación moral que se origina en el silencio de las víctimas y se constituye en imperativo para los sobrevivientes⁷⁵. Al respecto, por ejemplo, Horkheimer mantuvo presente que la última palabra de la historia no puede ser la del victimario. Por eso, volviendo al momento originario de la teoría crítica de la sociedad, invoca el

74 En la apertura a la sensibilidad se manifiesta un postulado crítico que cuestiona la lógica hegemónica de la historia. Respecto a la violencia del mito de los hechos y la legitimación de la razón instrumental, la educación se manifiesta como una forma de negación del mundo como es. En esta idea existe un lugar común entre el proyecto de una justicia universal –propuesto por Horkheimer durante su retorno a Alemania, luego del período del exilio– y el proyecto educativo adorniano. En la propuesta de una filosofía negativa, ya enunciada previamente en este estudio, se expresa un ejercicio filosófico que aprehende el presente, sin olvidar lo que ha acontecido como barbarie, en la perspectiva de una ética de la resistencia (cfr. Thiebaut, 1989).

75 Para Bárcenas y Mèlich (2000) es importante comprender la historicidad del sujeto y cómo los acontecimientos permiten repensar las categorías interpretativas del pensamiento. Por esta razón afirman: “Recibir la experiencia de Auschwitz significa ser capaz de escuchar el silencio” (p. 226). El silencio es el único lenguaje que permite reconocer la tragedia de las víctimas. En este sentido a la pregunta ¿qué se espera después de Auschwitz?, una forma de tematizarla es por medio de la memoria. Esta orienta el pensamiento para atender y resistir el presente [para superar lo sucedido] y el futuro [para no repetir] (cfr. Bárcenas & Mèlich, 2000, p. 233). Los intentos educativos para evitar Auschwitz deben procurar decir lo que las víctimas no pueden expresar. La palabra del educador es “... una palabra que cura, una palabra que da la palabra, que permite la palabra, que se abre y busca otra palabra, como quien sale al encuentro de lo que más se ama. Una palabra que acoge y transmite el silencio” (Bárcenas & Mèlich, 2000, p. 234). De este modo, el proceso educativo debe “... buscar y desear que surja la palabra en el otro, que el otro encuentre su propio modo de expresión, sin dictar la palabra que deba decir desde un a priori. Educar es, en fin, justo lo contrario del totalitarismo” (Bárcenas & Mèlich, 2000, p. 234).

sentimiento de compasión de Schopenhauer como una forma de reacción y resistencia humana frente al dolor hecho cuerpo (*soma*). En la visión de un proyecto educativo, el sufrimiento se convierte prospectivamente en un horizonte para la utopía y, por otra parte, es la antítesis más radical. Según Adorno, la escuela es la única que puede realizar esta tarea (cfr. Adorno, 1998f [1959-1969], p, 78).

Otro elemento importante para la superación de la barbarie es la autorreflexión crítica (cfr. Adorno, 1998c [1959-1969], p. 81). Esta debe formarse desde la primera infancia⁷⁶. Adorno (1998c [1959-1969]) está convencido de que “...cuanto menos se fracasa en la infancia, cuanto mejor son tratados los niños, mayores son las oportunidades” (p. 90). En este sentido, la primera infancia es un momento adecuado para formar en el sujeto prácticas diferentes de la violencia. La autorreflexión crítica es una posibilidad para que los estudiantes puedan reflexionar y corregir lo que ha anulado y negado a los seres humanos. Las formas de violencia reflexionadas críticamente encuentran en la escuela un escenario apropiado para cambiar algo en el sujeto.

Si existen momentos para la reflexión autocrítica, entonces, de acuerdo con Adorno, se abre un nuevo sentido y significado para la formación que es autonomía. “La única fuerza verdadera contra el principio de Auschwitz sería la autonomía, si se me permite valarme de la expresión kantiana; la fuerza de la reflexión, de autodeterminarse, de no entrar en el juego” (Adorno, 1998c [1959-1969], p. 83). La autonomía es la manera tradicional para referirse a la individuación del sujeto. Lo hace una persona particular, diferente y con la capacidad de reflexionarse en medio de la colectivización.

El autoritarismo no tiene posibilidad de reproducirse si la sociedad está constituida por individuos autónomos. No se puede evitar lo cuestionable si se imponen nuevas obligaciones a los individuos con el “No debes”. En la idea de autonomía que plantea Adorno no se cae en el servilismo moral que profesó, de alguna manera, el idealismo; lo que se busca es cuestionar lo que pretende mostrarse como un orden ya establecido e inmodificable porque a través de la

76 Si bien Adorno no habla en su idea de educación de hacer filosofía con niños, sin duda su postulado de la autorreflexión crítica es iluminador para proyectos que sí tienen directamente esta intención. Por ejemplo, Sharp (2009) señala que en la crítica, como objetivo de formación, se plantea la necesidad de transformar el aula de clase tradicional por espacios de construcción comunitaria en los cuales la indagación filosófica contribuyan a que los estudiantes desarrollen habilidades para el pensamiento cuidadoso, crítico y creativo. En el imaginario de una ‘comunidad de indagación’ el pensamiento dialógico permite que se revisen los supuestos que son normalmente incuestionados, pues allí existe la posibilidad para discutir sobre la vida y lo que sucede en el mundo, en la medida en que los niños aprenden a revisar sus propias perspectivas y formas de comprensión de sus contextos particulares y más globales.

realidad fáctica el ser humano se ve obligado a pensar y actuar por sí mismo en la particularidad de cada circunstancia⁷⁷.

Educación y sentido de la experiencia

Las expresiones de dolor vividas en esa realidad permiten reflexionar en un nuevo horizonte de sentido de lo humano. En la transformación de las condiciones que desencadenaron la experiencia de la barbarie, se encuentra una novedosa posibilidad para concederles sentido a las expresiones que fueron descartadas por la racionalidad. Al respecto, la muerte, mirada a la luz de esta transformación, ya no representa el límite de una experiencia presupuestada por el sistema como totalidad de la existencia (cfr. Adorno, 1975 [1966], p. 369); en su lugar, es la ocasión para acercarse a los que fueron anulados: las víctimas. En el reconocimiento de una experiencia genuina que le pertenece a los seres humanos, se plantea no solo un principio del pensamiento moral, sino un postulado que le otorga significado a la praxis, en la medida que se mantiene vigente el compromiso que demarca a todo interés emancipatorio. Quien no percibe que hay injusticia en el sufrimiento y se aprovecha de eso, no se puede denominar humano. Limitarse únicamente a lo que existe, sin que se perciba otra dimensión, es una manifestación inhumana (cfr. Horkheimer, 1988 [1969], GS. Bd 14, p. 544). Es el camino de una praxis solidaria que se convierte en praxis de resistencia, en la medida en que las víctimas no desaparecen, aunque el cuerpo no esté presente, pues en su presencia, no corporizada, se inicia un proceso de reconciliación e identificación.

En los campos de concentración se intentó, respecto a sus víctimas, "... trazar una línea final... llegando incluso a borrarlo, si cabe, del recuerdo mismo" (Adorno, 1998d [1959-1969], p. 15). En la negación del recuerdo de las víctimas se concreta una forma de anulación de la experiencia. Sin recuerdo, el sujeto es igual a un objeto que no posee conciencia de pasado ni

⁷⁷ Para Adorno es claro que la formación para la autonomía supone una idea de educación que se postula para una sociedad emancipada. No puede haber una sociedad política y democrática sin emancipación. De allí que haya afirmado: "...no por ello podrá negarse que sólo mediante el pensamiento se puede realizar algo así como una determinación de lo que es justo y adecuado hacer, de una praxis correcta" (Adorno, 1998i [1959-1969], p. 118). Es decir, solo a través de un pensamiento autónomo la realidad toma una nueva noción que permite la transformación de la sociedad. Por esta razón, Adorno considera que si el proyecto de Ilustración planteado por Kant no causa efecto en la realidad fáctica éste se reduce a un buen discurso con elementos retóricos significativos (cfr. Adorno, 1998i [1959-1969], p. 115). De este modo a través de la educación se puede lograr una formación para la autonomía de tal forma que el sujeto pueda asumir su compromiso social como lo anuncia la categoría ilustrada de mayoría de edad.

futuro; se comprende como un ahora. Por eso el recuerdo rompe con la temporalidad para acercarnos a los que fueron exterminados. Es una forma de evitar la re-victimización. No recordar a las víctimas es desconocer su carácter subjetivo. Por consiguiente, un nuevo horizonte de sentido exige pensar la temporalidad, pasando por el espectro del reconocimiento a las víctimas.

En Adorno (2004a) “... la idea de educación... postula una idea de un estado de la humanidad sin status ni explotación” (p. 90). La educación es un proyecto que busca un acercamiento con la humanidad, cuya pretensión consiste en evitar cualquier tipo de violencia. En este argumento se circunscribe el imperativo categórico adorniano que adquiere forma en la educación. Sin embargo, a pesar de esa máxima, la barbarie también tuvo su momento originario en la educación (cfr. Horkheimer, 1942). En el contexto de la sociedad administrada, la educación no ha garantizado la realización de una sociedad racional (cfr. Adorno, 2004b, p. 533). Parte de la explicación de esta situación se relaciona con una reflexión planteada en *Dialéctica Negativa*. Adorno (1975 [1966]) comprende que la racionalidad se impuso como un sistema totalitario, lo cual impidió que se pusieran en marcha los ideales ilustrados porque

... la razón se niega a realizarse y se absolutiza convirtiéndose así misma en espíritu... Ese espíritu representa lo que después desapareció de la filosofía: la experiencia del mundo, tanto a causa de su creciente distancia con la práctica como su integración en la rutina académica... el argumento especializado degenera en la técnica de especialistas irracionales... bajo el nombre de una filosofía analítica, que puede ser aprendida e imitado por robots. (p. 37)

La reflexión crítica se condicionó a la formalización de prácticas academicistas en las que el pensamiento sobre el mundo se mantuvo a cierta distancia de la realidad de los seres humanos. En el lenguaje de la especialización, la experiencia humana fue anulada y se les dio prioridad a los conceptos y métodos de cada disciplina. Al respecto, en 1957 Adorno decía: “...los procedimientos reunidos bajo el nombre de sociología como disciplina académica se relacionan entre sí sólo en un sentido sumamente abstracto: todos ellos se ocupan de algún modo de lo social. Pero ni su objeto ni su método son unitarios” (Adorno, 2001 [1957], p. 19). En este imaginario no tiene cabida la experiencia histórica y cotidiana de los sujetos, pues se da preferencia a la rigurosidad de los métodos y a la validación de los datos, de modo que

adquirieron mayor relevancia los procesos de la racionalidad lógica que los de la reflexión crítica.

Si bien el mundo académico no puede dejar de lado esta dimensión de su función sustantiva, no debe olvidarse de su propia condición dialéctica. “Lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor... A ésta tiene que plegarse el pensamiento si no quiere degradar de nuevo la concreción a la ideología” (Adorno, 1975 [1966], p. 14). El sujeto no está dotado únicamente de un componente lógico-trascendental. En él hay cualidades y experiencias que no son cuantificables. La educación no puede seguir reduciendo al individuo a sujeto gnoseológico. Más bien, debe ubicarlo en un escenario y contexto en los cuales, a partir de sus capacidades, pueda relacionarse consigo mismo y ‘lo otro’ sin pretensiones de cosificación e instrumentalización.

¿Por qué la educación debe salirse de la esfera de la cosificación e instrumentalización? La cosificación tiene una forma concreta de expresión a través del comportamiento de los grupos o colectivos humanos. Una sociedad que obedece sin resistir se convierte en un problema que necesariamente debe ser objeto de reflexión. Los hombres no pueden conformarse con el hecho de ser reducidos a una “consciencia cosificada” (Adorno, 1998c [1959-1969], p. 87). Una educación pensada para evitar este tipo de conciencia es una educación que de seguro posibilitará que se rescate la individualidad, como particularidad de los sujetos, y cuestionará cualquier práctica que pretenda hipostasiar el individualismo autoritario.

Educar contra la conciencia cosificada es un proyecto que aún está por ser realizado. En el presente no existen muchas posibilidades en las estructuras sociales para el reconocimiento de la individuación. El individuo y sus capacidades son estandarizadas a través de procedimientos que regulan el cumplimiento y verificación de tareas específicas cuya lógica responde a los ajustes de los procesos de producción de las máquinas (cfr. Adorno (1998g [1959-1969])). En suma, afirma Adorno (1998c [1959-1969]), “... la sociedad premia hoy en general la no individuación, premia a los que hacen lo que todos hacen. Paralelamente a ello discurre esa debilitación interna de la formación del yo... bajo el rótulo de ‘debilidad del yo’” (p. 103). Si la educación pretende formar para la autorreflexión crítica, debe plantear los medios y los discursos adecuados para oponerse a este tipo de represión. En sus ideales no es posible que exista espacio para la adecuación ciega, para el establecimiento de una conciencia turbia. La no cosificación e instrumentalización exige que se mantenga como centro la “fuerza de la resistencia” (Adorno, 1998g [1959-1969], pp. 103-104). En este sentido, la educación concebida como resistencia se

dispone contrarrestar todo tipo de cosificación, inclusive de otras especies distintas de la humana y de las distintas formas de vida en el ecosistema.

Educación y memoria

Si la educación se opone a la cosificación, entonces encuentra un asidero para cuestionar cualquier práctica de indiferencia y frialdad del sujeto respecto a la realidad que lo circunda. ¿Qué mecanismo se puede proponer para ir más allá del derrotero de una conciencia cosificada? Adorno encuentra una opción en la relación *educación y memoria*. En su análisis plantea, por una parte, que la pérdida del sentido de la temporalidad se vincula directamente con la ley de intercambio del capitalismo: “El intercambio es por definición algo intemporal, como la *ratio* misma, como las operaciones de la matemática, que en su forma pura apartan de sí el momento temporal. Así... el recuerdo, el tiempo y la memoria son liquidados de la sociedad burguesa” (Adorno, 1998d [1959-1969], p. 18). En la lógica del mercado no hay cabida para la memoria; su derrotero es el olvido, la negación de pensar en la transformación de la sociedad actual y en la construcción de una sociedad libre y humana. Solo en la experiencia del dolor, de la finitud, se puede postular el trabajo por una sociedad mejor.

De otra parte, la memoria evoca a la pregunta sobre cómo superar el pasado. Esa superación implica un ejercicio crítico respecto a las prácticas de cosificación y, en consecuencia, de la formulación de una idea específica de la autorreflexión crítica. Debe ponerse en entredicho esa tendencia que ha generalizado una práctica contra lo humano: pasar por encima de los demás sin consideración alguna. Dicha práctica se plantea porque en la conciencia cosificada no hay espacio para la reflexión. Sin embargo, aunque exista esta dinámica en la sociedad, siempre será importante mostrar este peligro y hacerlo consciente, pues una auténtica educación no podría permitir que se actuase inocente e ingenuamente como si el peligro no existiera (cfr. Adorno, 2005, p. 298). El pasado es alternativa para la reflexión, pues permite acercar a los estudiantes a la experiencia de los sujetos a través de la memoria y el recuerdo. Las víctimas cobran protagonismo en el presente; negar esa situación es imposibilidad de sentido para las prácticas sociales, políticas, culturales y, por supuesto, educativos en la actualidad. Según Adorno (1998d [1959-1969]),

Conocemos todos también, en cualquier caso, la disposición a negar lo ocurrido o a minimizarlo, por difícil que resulte comprender que el argumento de que los judíos gaseados fueron apenas cinco millones y no seis nos llene a algunos de vergüenza. (p. 16)

En la autorreflexión crítica es imprescindible la experiencia de los hombres. El pasado es superable en la medida en que haya un viraje e interés por el sujeto, su autoconsciencia, su yo. En este sentido, la relación educación y memoria reivindica la experiencia del sufrimiento, el dolor y deseo de no dejar en silencio a las víctimas. En la memoria el sujeto puede expresar lo único real que le pertenece: su propio sufrimiento. En este hay una esperanza de humanidad. El sufrimiento ya no es una categoría abstracta, invisible al pensamiento, sino que se expresa como una realidad que debe ser considerada y pensada.

Educación y corporalidad

La reflexión sobre el cuerpo toma un lugar protagónico. Si bien es un problema que podría trabajarse en una investigación completa, en el caso de esta investigación en particular, aunque no se hace una interpretación en profundidad sobre el mismo, se ha considerado que es un asunto que no se puede pasar por alto. Para Adorno, la corporalidad y sus expresiones han sido anuladas por las estructuras de la sociedad actual. Han sido tan fuertes las consecuencias en este punto que no solo la consciencia es mutilada, sino que hasta el cuerpo y aquellos elementos que definen la esfera corporal, han tenido que soportar actos de violencia (cfr. Adorno, 1998c [1959-1969], p. 84)⁷⁸. En la medida en que se ha hipostasiado el pensamiento, al mismo tiempo se ha mutilado al cuerpo, hasta el punto que el último no ha sido, en general, materia de reflexión para el primero.

Así como el sufrimiento, el dolor y la muerte son experiencias genuinas del sujeto, de la misma manera los deseos, los impulsos y los sentimientos son parte constitutiva del individuo. En este sentido, por ejemplo, Axel Honneth (1997; 2009b; 2011 [1981-2001]) en su teoría del

⁷⁸ Santos (2012) afirma: “En el caso de Adorno, la acción moral no viene dada por una actividad reflexiva sino que se sustenta en la solidaridad que genera el sufrimiento, la experiencia del dolor” (434). En este sentido, la tarea de la escuela, como proyecto moral, recibe su idea de verdad a través de la experiencia del sufrimiento. Allí habita un objetivo para la escuela que consiste en que su carácter de resistencia para impedir la repetición de Auschwitz está en romper la permanencia de la dinámica social. Las condiciones que hicieron posible el horror tienen sus bases en las estructuras de la sociedad.

reconocimiento manifiesta que en la base de su propuesta se encuentran las experiencias de desprecio. En este sentido, el reconocimiento es comprendido como una fuerza moral que se encuentra contenida en las experiencias de desprecio. A propósito de estas, cuando el individuo experimenta vivencias de negación de su reconocimiento, entre las cuales se encuentra la violencia y los malos tratos que afectan física y emocionalmente a las personas, no solo se afirma que existen patologías en las sociedades contemporáneas, sino que se plantea que la formación (*Bildung*) de los sujetos debe incluir entre sus principios el reconocimiento recíproco en el marco de unas sociedades que en la actualidad son complejas y pluralistas.

Sin duda, la barbarie manifiesta en Auschwitz escapa a toda explicación racional, a tal punto que Adorno (1998h [1959-1969]) expresa lo siguiente: “... en Alemania se ha producido la explosión más terrible de barbarie de la que le cabe tener memoria la humanidad” (p. 106). Un nuevo horizonte de sentido, posterior a Auschwitz, encuentra en la memoria el carácter necesario para construir una idea de educación que se origina a partir de la experiencia de las víctimas. La memoria porta en sí misma una instancia de verdad que permite fundamentar un horizonte ético que contribuye a evitar la repetición de Auschwitz. En este sentido, la educación se constituye en un proyecto ético que materializa el imperativo categórico de Adorno.

En este contexto cabe una pregunta: ¿qué papel juega el lenguaje en el ejercicio de reflexión autocrítica? En la comunicación tradicional no hay forma que pueda explicar a lo sucedido. El lenguaje se anula cuando no puede explicar racionalmente un evento como Auschwitz. El silencio que surge después de la catástrofe se convierte en el lenguaje del olvido. Cuando las formas de narración se apartan de la realidad y únicamente responden a una necesidad del pensamiento, se restringe el acercamiento a una idea de verdad que debe rastrearse en la experiencia de la catástrofe.

La narración, como expresión de la memoria, debe concederle un lugar a la experiencia que fue separada, no reconocida, por una forma de pensamiento que, en su carácter de universalidad, simplemente afirmó como elemento del principio de identidad. La experiencia de la barbarie, única y particular, encuentra en la narración una manera dialéctica de expresar lo que el pensamiento nunca pudo contar ni explicar.

La reflexión autocrítica le permite al lenguaje que salga del juego de la complicidad con la barbarie, puesto que “La libertad de la filosofía no es otra cosa que la capacidad de ayudar a que se exprese su falta de libertad” (Adorno, 1975 [1966], p. 26). Por eso se puede afirmar, como se

hizo en el apartado anterior de este capítulo, que en el recuerdo del sufrimiento, del dolor y de la muerte, no en su olvido, las víctimas encuentran en el principio de no identidad su horizonte de sentido. En este contexto la educación adquiere un sentido negativo en el que no es suficiente la enseñanza de aspectos que han sido positivizados por el pensamiento, sino que lo que no ha sido narrado, lo que no ha sido contado, lo que aparentemente escapa al lenguaje de la explicación, comienza a adquirir sentido como propósito de formación.

En este sentido, ¿cuál es el límite del conocimiento cuando se trata de abordar experiencias humanas que compaginan con el principio de la no identidad? Según Adorno (2009a), “Hay muchos indicios de que el concepto de ciencia que se ha desarrollado tras la ruina de la gran filosofía y que desde entonces ha obtenido una especie de monopolio está socavando esa formación que él reclama en virtud del monopolio” (p. 433). Las ciencias aparentemente han ocupado todas las esferas de la realidad sin límite alguno, pues las preguntas que estas abordan quedan resueltas cuando se encuentra un patrón de verdad en el laboratorio. Por eso, cuando se habla de la experiencia de la barbarie, de la narrativa que reivindica a la víctima, no es suficiente el lenguaje de la ciencia; se requiere de un espacio de reflexión en el que, además de la verdad, existan momentos para comprender que no hay respuestas “... dadas, hechas, fabricadas” (Adorno (1975 [1966]) p. 67). La experiencia comienza a adquirir su forma cuando el pensamiento no se cree dueño de una verdad, sino que se dispone a escuchar otras voces para contar y narrar lo que sucede en la realidad. El problema es mucho más complejo porque, según Adorno (2009a), en la escolaridad tradicional, “...la ciencia en cuanto la ciencia se entiende como el órgano único de formación, y el orden de la sociedad no sanciona otro órgano” (p. 434). Es como si el carácter científico de la formación haya dejado de lado la reflexión crítica y su lugar lo hubiese tomado la función científicista de la formación. La sociedad ha premiado la idea de una formación para la especialización en una o varias disciplinas. Lo anterior ha traído como consecuencia la incapacidad de los sujetos para el ejercicio de una postura crítica a través de la cual puedan expresarse con libertad política en las diferentes esferas de la vida social. Así, Adorno manifiesta que en la educación los conceptos, los conocimientos y la reflexión misma se han convertido en objetos fetichizados, en los que se manifiesta “la eliminación del espíritu y la científización” y son tomados como “unos filosofemas ya hechos” (Adorno, 2009a, p. 435), sin posibilidad a la crítica, “... menos contra conceptos dogmáticos que como esfuerzo por dejar de establecer o construir Absolutos” (Adorno, 1975 [1966], p. 68).

La experiencia encarnada del sufrimiento, del dolor y la muerte hace que se mire como una contradicción el hecho de que las teorías se limiten a otorgarle sentido a una idea metafísica sobre la perfección humana. La educación debe expresarse en el lenguaje de la dialéctica negativa, en el sentido de cuestionar todo intento de dogmatismo e idealización, tanto en el quehacer de la ciencia como en las narrativas que se responsabilizan de la experiencia de las víctimas. Educar contra Auschwitz no simplemente constituye un reto para la tradición educativa, sino que busca evitar toda práctica de repetición del sufrimiento y la muerte en el sujeto, tal como la analiza y cuestiona Adorno.

Educación para la emancipación

Adorno (1975 [1966]) expresa que “Sin reflexión no hay teoría” (p. 207). No es suficiente con que el pensamiento analice lo hallado en la experiencia científica. Las opciones por la libertad y la subjetividad son posibles a través de una reflexión crítica. La idea de emancipación que se proyectó desde la Ilustración consiguió que se cosificara y anulara al sujeto, y eso confirmó la superioridad de la teoría sobre la praxis. Se trató, como afirma Adorno (1998g [1959-1969]), de una idea “... demasiado abstracta... apresada en una dialéctica. Hay, con todo, que asumirla: en el orden del pensamiento y en el de la práctica educativa” (p. 96). En consecuencia, si se establece una vinculación entre educación y emancipación se requiere, al mismo tiempo, de una conexión entre pensamiento, y acción.

En suma, la relación educación y emancipación implica, en primer lugar, concebir una nueva forma de racionalidad, no instrumental, que examine la realidad y, en segundo lugar, buscar formas de adaptación, no para someterse a esa realidad, sino para combinar elementos individuales y sociales que permitan una reflexión autocrítica y crítica del orden establecido (cfr. Adorno, 1998g [1959-1969], pp. 96-97). Desde esta perspectiva, *educar para la emancipación* se constituye en una forma de resistencia respecto a la sociedad, sus estructuras, la historia y la naturaleza misma, pero con el ánimo de transformar las estructuras que han negado la subjetividad e imposibilitado la realización de un proyecto verdaderamente emancipatorio. Aquí adquiere relevancia la diferenciación teórica que hizo en su momento Habermas (1986 [1965]) de los tres tipos de interés: a las ciencias empírico-analíticas les compete una actitud teórica que libera al pensamiento de la conexión dogmática. Su propósito fundamental es “...describir teóricamente

el universo en su ordenación conforme a las leyes tal y como es” (p. 162). En su quehacer empírico estas ciencias establecen reglas, no solo para la construcción de teorías, sino para la contrastación crítica. Su interés es fundamentalmente técnico. Las ciencias histórico-hermenéuticas son aquellas que reivindican la relación del conocimiento con el interés. Por eso su actitud se expresa en “... la comprensión de sentido” (p. 170) que permite acceder a los hechos. De acuerdo con lo anterior, su interés es práctico. Finalmente, las ciencias crítico-sociales se basan en el sentido de validez de los enunciados críticos, es decir, su actitud es la explicación “en términos del concepto de *autorreflexión*” (p. 172), lo cual permite que el sujeto se libere de la dependencia de realidades y poderes hipostasiados. En este contexto, “La autorreflexión está determinada por un interés cognitivo emancipatorio” (Habermas (1986 [1965]), p. 172).

Plasmar este interés en una idea de educación crítica implica la incorporación de los siguientes momentos:

- a) *Educar para superar el pasado*: es centro de la reflexión educativa en un sentido crítico aquello que no tuvo reconocimiento por parte de la tradición racionalista e idealista en tanto se le consideró “... existencia corrompida” (Adorno, (1975 [1966], p. 16). Se hace referencia al hecho de que la historia no es lineal, ni tampoco es un hecho fáctico, tal como es concebido por el positivismo. El sentido de la historia radica en sus discontinuidades, en sus posibilidades de ser afirmada, negada y, en muchas circunstancias, nuevamente escrita, a la luz de “...las catástrofes pasadas y futuras” (Adorno, 1975 [1966], pp. 317-318). La afirmación de la vida después de Auschwitz, implica ver a un ser humano que existe porque no ha dejado de tener necesidades primarias de subsistencia (resolver problemas como el hambre, un techo para vivir, salud, educación, vestido, etc.) y otras que se podrían denominar existenciales en la medida en que se debe aprender a vivir luego de que ha acontecido la catástrofe. Está presente “... la voluntad de liberarse del pasado...porque el pasado del que querría huir aún está sumamente vivo” (Adorno, 1998d [1959-1969], p. 15).
- b) Para la educación es determinante comprender y formar para una historia en sentido de quienes han sido eliminados de toda posibilidad de reconocimiento. Conectar teleológicamente el presente con el pasado para salvar a través de la memoria la vida del

sujeto que en Auschwitz se anuló es una tarea que se exige a los proyectos de educación. Encontrar al sujeto en medio de una experiencia negativa posibilita de dar un giro a la historia y constituir un nuevo sujeto en un escenario distinto, perteneciéndose a sí mismo, que evidencia su existencia particular y toda imposibilidad de cosificación.

- c) *Educar para la memoria colectiva*: Adorno no niega que la educación contenga ideales. Se educa con la posibilidad de que exista la posibilidad de algo mejor, para no hacerle un juramento a lo que ya existe. Se debe educar a los sujetos para que ellos mismos crean que son más "...de lo que simplemente existe" (Adorno, 2005, p. 303); de lo contrario, como dice Adorno, la educación solo sería un disparate. Por lo anterior, educar para la memoria no se sostiene simplemente en la lectura tradicional del asunto. La memoria no está presente para otorgarle un grado de inteligibilidad a la realidad que se define según el principio de identidad; en la no identidad existe una opción para el pensamiento que se activa por vía del "... movimiento dialéctico [que] es la que protesta contra el sistema" (Adorno, 1975 [1966]), p. 39). En este sentido, la memoria le permite al pensamiento acercarse a lo que ha sido desatendido y se constituye en una nueva idea de reconocimiento. Es una manera solidaria, no solo para mantener en el recuerdo a los que no están, sino que pretende mantener una conexión con ellos que trasciende las nociones de lo temporal, como intuición pura de la razón, y rescata del olvido al que ha sido condenado.
- d) *Educar para no reprimir el dolor*: en la concepción tradicional del pensamiento, el sufrimiento fue matizado como absurdo y sin sentido; debe disuadirse al hombre de la experiencia del sufrimiento (cfr. Adorno, 1975 [1966]), pp. 203-204). El mandato a la racionalidad era claro: ni los sentimientos, ni la experiencia del sufrimiento propio y ajeno deben salir a la luz; son objetos de represión. Por eso, en este sentido, el llamado de Adorno a la educación es claro:

La educación debería, con otras palabras, tomar en serio una idea que no deja de ser familiar a la filosofía: la de que el temor no debe ser reprimido. El medio más efectivo... pasa porque uno se permita tener tanto temor como la realidad se merece. (p. 86)

Si hay una posibilidad de otorgar sentido a la reflexión filosófica es a partir de las expresiones de las experiencias de dolor y sufrimiento. La educación constituye la manera más eficiente para evitar la represión del sufrimiento. Una educación que solo comprende al sujeto como un sujeto gnoseológico, perfilado para una realidad concebida epistémicamente y que asume como obvio lo que se escapa al pensamiento, es una educación que se condena a repetir y perpetuar la barbarie. El sujeto después de Auschwitz siente, se experimenta, más allá de su pensamiento. Sentir no se limita a la percepción epistemológica; en el sentir su experiencia el sujeto recupera una parte de sí mismo y encuentra una posibilidad de pensarse más allá de las teorías del conocimiento. En este sentido, lo sucedido no se puede matizar. Debe narrarse y conocerse con toda su crudeza. Adorno dice (1998c [1959-1969]) al respecto:

Quiero hacer una propuesta concreta: que se estudie a los culpables de Auschwitz con todos los métodos de que dispone la ciencia, sobre todo con psicoanálisis prolongados durante años, de cara a descubrir, si es posible, cómo surgen tales seres humanos. Ellos, por su parte, y éste es el bien que aún podían hacer, ayudarían así tal vez, en contradicción con su propia estructura caracteriológica, a que el horror no se repitiera. (p. 87)

De allí que las enseñanzas de la experiencia del sufrimiento pueden orientar a una reflexión más clara para resistir a la barbarie y a la obligación moral de la no repetición.

- e) *Educación como resistencia*: “Sólo la reflexión crítica sobre sí mismo protege contra la limitación de la propia riqueza así como contra la construcción de un muro entre sí y el objeto, suponiendo, pues, que la propia reflexión subjetiva es la realidad absoluta” (Adorno, 1975 [1966], p. 38). La subjetividad tiene sus bases en la estructura social. De modo que acercarse al sujeto implica establecer una comprensión amplia de la cultura que hace de la sociedad el sistema que invisibiliza y anula al sujeto. Una idea de educación en la perspectiva de la dialéctica negativa se relaciona con los fenómenos sociales a partir de un proyecto que intenta transformar las condiciones en las cuales se encuentra la sociedad. Sin duda, la educación podrá formar a sujetos distintos de los que el sistema produce. Es una utopía pensar en una nueva sociedad, pero es necesario para no repetir la lógica de la racionalidad instrumental. Se traduce en la idea de un horizonte ético que se expresa como el “...têlos de esta nueva organización sería la negación del

sufrimiento físico hasta el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión” (Adorno, (1975 [1966], p. 204).

Volver a los orígenes: Educación para la Ilustración

Estos cuatro elementos destacan que la educación debe superar el tabú sobre la diferencia, sobre el refinamiento, sobre los modos de pensar impuestos tradicionalmente. Es urgente que la educación se disponga a la diferenciación de “...las personas...en el proceso educativo y hacerlas tan delicadas que se apodere efectivamente de ellas esa vergüenza en cuya importancia hemos coincidido” (Adorno, 1998h [1959-1969], p. 114). En este sentido es importante que la educación se concentre en reconciliar lo que la tradición ha apartado. A través de los procesos de formación el sujeto se puede identificar con la realidad, con un carácter no idéntico, es decir, sin hipostasiar conceptos abstractos. Se debe identificar lo diferente, lo particular e individual en cada sujeto. De manera que solo así el principio de identidad, indispensable para la teoría, tenga un horizonte de sentido en lo que antes invisibilizaba o ignoraba. Para tener una referencia de cómo hacerlo, Adorno (1998c [1959-1969]) explica:

Cuando hablo de la educación después de Auschwitz hablo de dos ámbitos: en primer lugar, educación en la infancia, sobre todo en la primera; seguidamente, ilustración general llamada a crear un clima espiritual, cultural y social que no permita una repetición; un clima, pues, en el que los motivos que llevaron al horror se hayan hecho en cierto modo conscientes. (p. 81)

Una *educación para la Ilustración* supone, según la dialéctica negativa, que el principio de identidad se reconcilie con lo no idéntico. Adorno nunca pretendió ir contra la Ilustración para destruirla. Por el contrario, considera necesario que ella reflexione sobre sí misma para que pueda haber la posibilidad de que se salve. Una educación para la Ilustración podría ser considerada una educación negativa. De allí que Adorno (2004a) afirme que “Educación y ser diferente son en realidad lo mismo” (p. 101). Contrario a lo que la educación tradicional ha confirmado, es una educación que a partir de la pseudocultura ha permitido coincidir el principio de identidad, propio de la totalidad idealista, evitando llegar a la diferencia. Contra esta educación se debe resistir. Como afirma Adorno (1975 [1966]): “Resistencia sería la verdadera

medida para estos fantasmas de profundidad (lo no idéntico), que en la historia del espíritu siempre han pactado con lo existente, demasiado vulgar para ellos” (p. 25).

Conclusión

¿Educar para qué? Es la pregunta orientadora para reflexionar el problema de la educación en la actualidad. No significa que las estrategias o métodos para la enseñanza pensadas desde la pedagogía carezcan de importancia, sino que para poder resolver la pregunta orientadora de para qué educar antes es necesario tener claridad sobre el objetivo del proyecto de educación en los hombres. Las disciplinas que tienen como objeto de estudio a la educación no pueden asumir el papel protagónico de responder el problema del para qué nos educamos. Es la filosofía la que tiene la posibilidad de generar argumentos y escenarios necesarios para poder pensar de manera clara y adecuada una idea de educación ajustada a las necesidades humanas. Tampoco se trata de menospreciar el trabajo realizado por la pedagogía y otras ciencias, sino que hay que ubicar la discusión en el escenario correcto para que la reflexión se desarrolle de manera apropiada.

En esta investigación se ha reflexionado el problema de la educación, desde una orientación de la filosofía de la educación, que ofrece una aproximación a la pregunta *para qué educar*, con base en los aportes de Theodor. W. Adorno al respecto. Para el pensador frankfurtiano, la categoría adecuada para reflexionar el problema educativo es Auschwitz. Le inquieta que no solamente se pueda plantear una teoría de la educación, sino que esta ofrezca alternativas para que la barbarie no se repita.

En su planteamiento se deduce que los proyectos de la racionalidad se mantienen distantes de la vida de los hombres. Auschwitz, como expresión metafórica de la barbarie, es la evidencia del fracaso del proyecto de humanización ideado por la Ilustración. Los hombres no se hicieron más humanos, ni el horizonte de sus ideales logró evitar los sucesos filosóficos, políticos, económicos, sociales y culturales de la barbarie. Lo anterior se ha constatado en la historia universal y se ha convertido en una exigencia para que el pensamiento no solo lo considere, sino que formule mecanismos para combatirlo.

Adorno pretende ser claro y enfático en su tratamiento del problema de la educación. En medio de la catástrofe y las formas de violencia manifiesta que la educación es el camino adecuado para contrarrestar la reproducción de la barbarie. Eso significa que el principio degenerativo que reproduce la barbarie encuentra en la escuela y sus idearios de formación el escenario adecuado para evitar su avance. Sin embargo, no es sencillo llegar a defender esta idea de educación si antes no se conocen los fundamentos que sirven de base al proyecto de

educación de Adorno que se encuentra en sus principales obras. De allí que inicialmente se hayan tomado en esta investigación algunas reflexiones de *Dialéctica de la Ilustración* para comprender la raíz del problema.

Para Adorno, la forma en que opera la racionalidad lógica, propia de la Ilustración, es semejante al modo en que opera el mito. Las formulas, métodos y estrategias de la racionalidad científica creen controlar la totalidad de la naturaleza, y además esta se convence de bastarse a sí misma para hacer dicha tarea. Por su parte, el mito, dominado por una racionalidad que a través de engaños, ritos y cualquier estrategia busca conquistar a los dioses, consigue el control de todo cuanto hay en la naturaleza. En ambas formas de racionalidad, la humanidad se erige como una especie de deidad que dirige la existencia y dispone de ella a su antojo. Frente a esta particular forma de comprender la realidad, Adorno y Horkheimer demuestran que mito e Ilustración no son tan diferentes, uno y otro nacen bajo el mismo principio degenerativo que ha culminado en diferentes expresiones de la barbarie, tales como los campos de concentración. Para los autores, la historia universal se ha desarrollado según la lógica y el deseo de dominio absoluto del mundo natural y humano por parte de la racionalidad. La Ilustración creyó haber superado el mito, sin embargo, el modo de aprehender la realidad coincide con el modo como el mito realizó la misma tarea.

Lo novedoso de esta forma de comprender la historia, en clave dialéctica, radica en que los frankfurtianos encuentran en un evento social concreto la posibilidad de hacer el análisis filosófico necesario sobre la patología en que ha degenerado la racionalidad. Las características del antisemitismo experimentado en el marco de la Segunda Guerra Mundial lo convierten en la categoría que se ajusta adecuadamente a su reflexión. Según los pensadores, todas las esferas de la vida humana, es decir, la económica, política, social, cultural, etc., encuentran en el antisemitismo una prehistoria que da cuenta de su carácter degenerativo hasta Auschwitz. Sin embargo, este antisemitismo, más allá de ser una evidencia de la manera como la racionalidad se ha degradado, señala dos categorías que explican la magnitud del problema: la anulación de la metafísica y la subjetividad. En ambos casos se muestra que el horizonte de sentido de los proyectos humanos carece de la presencia del sujeto y que, además, las bases de dichos proyectos quedan blindadas por una instancia metafísica que, al ser verificados con Auschwitz, se anulan.

Dialéctica Negativa, la obra cumbre de Adorno, expone las categorías de su pensamiento, y con base en ello presenta una novedosa manera de estudiar y comprender las categorías de los diferentes sistemas de la razón que terminaron en la expresión de Auschwitz. El culmen de su propuesta fue el planteamiento de un nuevo horizonte de sentido que se constituye en el objeto de estudio para la filosofía. Se trata de la realidad fáctica e histórica de los seres humanos. El problema del pensamiento tradicional consistió en haber quedado inmerso en una metafísica que al asumir un carácter trascendental discrepa de la realidad y como consecuencia se idealiza. En la facticidad, en la historia, en los testimonios, en la narración que deviene de Auschwitz, aparece un horizonte de sentido para la filosofía.

Este nuevo horizonte parte de la idea de que todo proyecto de la razón comienza en la situación específica en la que se encuentra el hombre. De este modo, si el proyecto de humanización, como proyecto moral, tiene como meta la felicidad, esta idea del mundo moral transforma lo anulado por la racionalidad dominante con base en una nueva forma de pensar y actuar contra la catástrofe. La norma moral no debe tener categorías idealistas. A partir de Auschwitz hay un nombre y una práctica específicos que orienta el destino de los imperativos morales. Aunque Auschwitz manifieste una norma universal, este carácter no necesariamente debe ser idealista. El imperativo es expresión de la catástrofe y representa toda manifestación de ella en cualquier lugar y momento histórico. Auschwitz representa el nombre de un evento que puede cambiar el análisis de las distintas expresiones de barbarie en la actualidad. Es decir, Ruanda, Siria, Kosovo, Colombia, etc., son nombres que representan a Auschwitz, y Auschwitz es la especificación para que esos acontecimientos sean una especie de caleidoscopio que ilustra los fractales a través de los cuales se puede analizar críticamente en la actualidad el mal presente en ellos.

El proyecto de educación materializa lo que exige el imperativo categórico formulado por Adorno. En este sentido, la escuela puede establecer mecanismos que logren formar en los estudiantes ciertas actitudes que eviten todo tipo de expresiones de la violencia. Ellos podrían tener la oportunidad de crecer sin aprender consciente o inconscientemente la violencia como medio para resolver los problemas. El sistema educativo en su conjunto se debe disponer para el cumplimiento de este objetivo.

La educación es un proyecto para evitar la invisibilización que se produce a través de la masificación. No puede verse a los estudiantes como una masa irreflexiva que se disciplina para

cumplir los objetivos que imponen las políticas del mercado en nombre del desarrollo económico. Ellos son sujetos particulares, cada uno con su propia historia, con sus formas diferentes y particulares de pensar, sentir y actuar. Estas condiciones son la base de un proceso de formación apropiado. Una educación a favor de estos objetivos encuentra en la reflexión crítica un horizonte de sentido que es transformador y garante para que la barbarie no se reproduzca. Eso supone un ejercicio crítico que se orienta desde la realidad sensible, para formar sujetos con la capacidad de responder afectivamente y evitar la indiferencia, la frialdad con que se asume el dolor, el sufrimiento y la muerte de los que trágicamente son exterminados con todo tipo de estrategias.

Sin embargo, partiendo del principio de que la escuela reproduce las estructuras de la sociedad, con la transformación de la sociedad, este escenario podría reproducir una idea de subjetividad diferente de la actual. Sería inútil empezar a luchar contra Auschwitz desde la escuela si las estructuras de la sociedad mantienen su estado. Algo podría hacer, pero su reproducción social las eliminaría.

De esta forma, creemos que es pertinente no dejar escapar la oportunidad de reflexionar el problema de la educación. Las condiciones de un mundo insensible e indiferente a lo que ocurre a los hombres exigen pensar constantemente y de manera prioritaria lo que a nivel educativo se hace para que la reproducción de la barbarie siga avanzando. La muerte sistemática de millones de personas aún sigue presente. Los sistemas de salud no identifican prioridades ni necesidades, solo ven códigos de identificación de hombres y mujeres a los que se les llama ciudadanos, pero que el sistema asistencialista ni siquiera mira al rostro cuando los diagnostica. El hambre sigue acabando de manera lenta pero efectiva a millones de personas que viven en la miseria, mientras, de forma paralela, se acaba con los ecosistemas, de manera que la tierra ya no produce lo que haría más digna la vida de las personas. Salvar vidas y dar solución a conflictos armados ya no son propósitos para una vida buena, sino la decisión de políticas que responden a la lógica del mercado y a los intereses de quienes siguen pensando que decirle “no” a la paz es una forma legítima de hacer vida democrática. El desplazamiento de miles de personas que huyen de la guerra y mueren en los mares europeos tras la osadía de buscar un refugio para rehacer sus vidas. Todas estas son expresiones actuales de la barbarie. Sin embargo, lo más grave de estas expresiones es la manera como el mundo dirige su mirada hacia nuevos opios modernos que se encuentran en el deporte, la farándula, el entretenimiento y la “pseudocultura” para engeñecer la

conciencia y convertirla en una cosa que no siente el dolor propio ni el ajeno. Todas estas situaciones presentes en la actualidad y que nos afectan requieren de una reflexión crítica que no puede darse el lujo de desaparecer. La escuela es testigo de cómo la indiferencia se apodera de los estudiantes y sus intereses se enfocan en lo que distrae: la especialización académica para ofrecer soluciones aparentes a los problemas del mundo. Educar contra Auschwitz nos recuerda que es urgente luchar contra la barbarie, ya que esta avanza inmisericorde y elimina moral y materialmente a los seres humanos sin distinción. Quizá cuando Auschwitz no encuentre refugio en la escuela y en la sociedad se pueda hablar nuevamente del sujeto como individuo y del pensamiento como espacio de reflexión de la situación real y presente.

Referencias

- Adorno, Th., Frenkel, E., Levinson, D. & Nevitt, R. (1965[1950]). *La personalidad autoritaria*. D. Cymbler & A. Cymbler (trad.). Buenos Aires: Editorial Proyección.
- Adorno, Th. (1975 [1966]). *Dialéctica Negativa*. J. M. Ripalda (trad.). Madrid: Taurus.
- Adorno, Th. (1993 [1969]). Sobre sujeto y objeto. En *Consignas* (pp. 143-158). R. Bilbao (trad.). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Adorno, Th. (1994 [1931]). Actualidad de la filosofía. En *Actualidad en la filosofía* (pp. 73-102) J. Arantegui (trad.). Barcelona: Ediciones Atalaya.
- Adorno, Th. (1998a [1936]). Correspondencia de Adorno a Benjamín. Berlín, 6 de septiembre de 1936. En *Correspondencia entre 1928-1940*. J. Muñoz (trad.). Madrid: Trota.
- Adorno, Th. (1998b [1951]). *Minima Moralia: reflexiones sobre la vida dañada*. J. Chamorro (trad.). Madrid: Taurus.
- Adorno, Th. W. (1998c [1959-1969]). Educación después de Auschwitz. En Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (pp. 79-92). J. Muñoz (trad.). Madrid: Ediciones Morata.
- Adorno, Th. W. (1998d [1959-1969]). ¿Qué significa superar el pasado? En Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (pp. 15-30). J. Muñoz (trad.). Madrid: Ediciones Morata.
- Adorno, Th. W. (1998e [1959-1969]). La filosofía y los profesores. En Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (pp. 31-48). J. Muñoz (trad.). Madrid: Ediciones Morata.
- Adorno, Th. W. (1998f [1959-1969]). Tabúes sobre la profesión de enseñar. En Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (pp. 65-78). J. Muñoz (trad.). Madrid: Ediciones Morata.
- Adorno, Th. W. (1998g [1959-1969]). Educación, ¿para qué? En Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (pp. 93-104). J. Muñoz (trad.). Madrid: Ediciones Morata.
- Adorno, Th. W. (1998h [1959-1969]). Educación para la superación de la barbarie. En *Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Hellmut Becker* (pp. 105-114). J. Muñoz (trad.). Madrid: Ediciones Morata

- Adorno, Th. W. (1998i [1959-1969]). Educación para la emancipación. En *Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Hellmut Becker* (pp. 115-128). J. Muñoz (trad.). Madrid: Ediciones Morata.
- Adorno, Th. (2001 [1957]). *Epistemología y ciencias sociales*. V. Gómez (trad.). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Adorno, Th. W. (2004a). Teoría de la pseudocultura. En *Escritos sociológicos I* (pp. 86- 113). A. González (trad.). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2004b). Introducción a una discusión sobre la «Teoría de la pseudocultura» (pp. 532-535). En *Escritos sociológicos I* (pp. 86- 113). A. González (trad.). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (2005). Discussion of Professor Adorno's Lecture "The Meaning of Working Through the Past". En *Critical Models: Interventions and Catchwords* (pp. 295-307). New York: Columbia University Press.
- Adorno, Th. W. (2009a). Notas sobre las ciencias del espíritu y la formación. En *Crítica de la cultura y sociedad II* (pp. 675-695). J. Navarro (trad.). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2009b). Notas marginales sobre teoría y praxis. En *Crítica de la cultura y sociedad II* (pp. 675-695). J. Navarro (trad.). Madrid: Akal.
- Arendt, H. (2003 [1963]). *Eichmann en Jesuralén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. C. Ribalta (trad.). Barcelona: Editorial Lumen.
- Barahona, E. (1996). Razón, verdad y crítica: momentos epistemológicos en la «Dialéctica de la Ilustración» de M. Horkheimer y T. W Adorno. *Anales del Seminario de Metafísica*, 30, 167-184.
- Barahona, E. (2006). Categorías y modelos en la *Dialéctica Negativa* de Th. W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 39, 203-233
- Bárcena F. & Mèlich J. (2000). La lección de Auschwitz. *Isegoría*, 23, 225-236.
- Benjamin, W. (1972). *Discursos interrumpidos I*. J. Aguirre (trad.). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1991 [1972]). El narrador. En W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV* (pp. 111-134) R. Blatt (trad.). Madrid: Taurus.
- Bernstein, J. M. (2001). *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge, Massachussets: Cambridge University Press.
- Biro, A. (2007). Adorno and Ecological Politics. En D. Burke, C. Campbell, K. Kiloh, M. Palamarek & J. Short (Eds.), *Adorno and the need in thinking* (pp. 345-351). Toronto: University of Toronto Press.

- Buck-Morss, S. (1981 [1977]). *Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Bogotá: Siglo veintiuno.
- Brull, R. (2007). La Dialéctica Negativa en Adorno: aplicación a la teoría social. Tesis de Doctorado para optar al título de Doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía Universitat de Valencia, Valencia, España.
- Cano, G. (2011). A vueltas con el ‘Hechizo’ Burgués. Resentimiento y antisemitismo en Adorno. En J. Muñoz (Ed.), *Melancolía y verdad* (pp. 95-130). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cho, D. (2009). Adorno on Education or, Can Critical Self-Reflection Prevent the Next Auschwitz? *Historical Materialism*, 17, 74-97.
- Chaxiraxi, M. (2007). El esfuerzo de Munchhausen: Dialéctica adorniana del concepto. En M. Cabot (Ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectiva* (pp. 97-103). Palma: Ediciones UIB
- Dussel, E. (s.f). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. Disponible en: <http://enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf>
- Escobar, J. (2009). Mito y reconciliación. Sobre el concepto de mito en la Dialéctica de la Ilustración. *Areté. Revista de filosofía*, 21 (2), 381-400.
- Fisher, J. (2010). Adorno’s Lesson Plans? The Ethics of (Re)Education in “The Meaning of ‘Working through the past’”. En G. Richter (Ed.), *Language Without Soil Adorno and Late Philosophical Modernity* (pp. 76-98). New York: Fordham University Press.
- Forges, J.-F. (2006). *Educar contra Auschwitz. Historia y memoria*. J. Moreno (trad.). Barcelona: Anthropos.
- Foucault, M. (2000 [1975-1976]). En F. Ewald, A. Fontana & M. Bertani (Eds.), *Defender la sociedad. Curso en College de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1970 [1930]). *El malestar en la cultura*. L. Torres (trad.). Madrid: Alianza editorial.
- Gandler, S. (2009). *Fragmentos de Frankfurt*. Romero de Terreros: Siglo veintiuno editores.
- Geyer, C. F. (1985 [1949]). *Teoría Crítica*. C. De santiago (trad.). Barcelona: Alfa.
- Habermas, J. (1986 [1985]). Conocimiento e interés. En *Ciencia y técnica como ideología* (pp. 159-181). M. Jiménez (trad.). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social..* M. Jiménez (trad.). Madrid: Taurus .

- Habermas, J. (1989a). *El discurso filosófico de la modernidad*. M. Jiménez (trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989b). *The tasks of a Critical Theory of Society*. En S. B. Mackay (Ed.), *Critical Theory and Society* (pp. 292-310). New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1958). *La época de la imagen del Mundo*. Disponible en: <http://www.anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/viewFile/10863/11118>.
- Heins, V. (2012). Saying things that hurt: Adorno as educator. *Tesis Eleven*, 11, 68-82.
- Honneth, A. (1993). *The critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. K. Baynes (trad.). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. M. Ballesteros (trad.). Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2007). *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento*. G. Calderón (trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, A. (2009a). Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad. En G. Leyva (Ed.), *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 125-150). M. Mesquita (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. G. Márcico (trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, A. (2011 [1981-2001]). *La sociedad del desprecio*. F. H. Herzog (trad.). Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (1942). *Memorandum On the elimination of German Chauvism*. MHA IX 172.37. Disponible en: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/horkheimer/content/titleinfo/5668720>.
- Horkheimer, M. (1973 [1967]). *Crítica de la Razón Instrumental*. H. Murena & D. Vogelmann (trads.). Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M. (1982 [1930]). Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia. En *Historia, metafísica y escepticismo* (pp. 13-119) M. Zurro (trad.). Madrid: Alianza editorial.
- Horkheimer, M. (1986 [1931/1934]). *Ocaso*. J. Ortega (trad.). Barcelona: Anthropos.
- Horkheimer, M. (1988 [1969]). Glaubensbekenntnis (1969). En A. Schmidt & G. Schmid (Eds.), *Gesammelte Schriften. Band 14: Nachgelassene Schriften 1949-1972* (pp. 542-547). Frankfurt am Main: Fischer Verlags GmbH.

- Horkheimer, M. (1993 [1934]). The rationalism Debate in Contemporary Philosophy. En *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writing studies in contemporary German Social Thought* (pp. 217-264). G. Frederick, M. S. Kramer & J. Torpey (trads.). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Horkheimer, M. (1998a [1936]). Egoísmo y movimiento liberador (1936). *Teoría Crítica* (151-224). E. Albizu & C. Luis (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1998b [1935]). Observaciones sobre antropología filosófica (1935). *Teoría Crítica* (50-75). E. Albizu & C. Luis (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1998c [1933]). Materialismo y Moral. En *Materialismo, metafísica y moral* (pp. 43-98). A. Maestre (trad.). Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, M. (2000 [1942]). Razon y autoconservación. En *Teoría tradicional y teoría crítica* (pp. 89-120). J. López (trad.). Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2012 [1939]). Los judíos y Europa. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 4, 2-24.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (1998 [1944-1947]). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. J. Muñoz (trad.). Madrid: Trotta.
- Jamme, C. (1999). *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Barcelona: Paidós.
- Jameson, F. (2010 [1990]). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. M. de Ruschi (trad.). Buenos Aires: Fondo de cultura económica
- Jarvis, S. (2006). Adorno, Marx, Materialism. En Tom Huhn (Ed.), *the Cambridge Companion to Adorno* (pp. 79-100). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jay, M. (1973). *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social, 1923-1950*. J. C. Curutchet (trad.). Madrid: Tauros.
- Jay, M. (1980). The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism. *New German Critique*, 19, 137-149.
- Kant, E. (1997 [1781]). *Crítica de la razón pura*. P. Ribas (Trad.). Buenos Aires: Santillana
- Kant, I. (1998). *Filosofía de la historia*. E. Ímaz (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- López, P. (2011). Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno. En J. Muñoz (Ed.), *Melancolía y verdad* (pp. 33-70). Madrid: Biblioteca Nueva.

- Lukács, G. (1970 [1923]). *Historia y conciencia de clases*. F. En Duque (trad.). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Marcuse, H. (1954). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. A. Elorza (trad.). Barcelona: Planeta de Agostini.
- Marx, K. (2009 [1844]). Sobre la cuestión judía. En *La cuestión judía* (pp. 127-163). R. Jaramillo (trad.). Barcelona: Anthropos Editorial.
- Mate, R. (2012). El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 4, 64-98.
- Mèlich, J. (2000). Narración y hospitalidad. *Anàlisi*, 25, 129-142.
- Muñoz, J. (2011). Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno. En J. Muñoz (Ed.), *Melancolía y verdad* (pp. 13-24). Madrid: Biblioteca nueva.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. J. Pailaya (trad.). Barcelona: Paidós.
- Peleato, M. (2007). Dialéctica de la Identidad: De la identificación a la identidad racional. En M. Cabot (Ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectiva* (pp. 87-95). Palma: Ediciones UIB
- Rabinbach, A. (2000). Why Were the Jews Sacrificed? The Place of Anti-Semitism in Dialectic of Enlightenment. *New German Critique*, 81, 49-64.
- Sánchez, J. (1994). Introducción: Sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración. En *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos* (pp. 9- 46). J. Muñoz (trad.). Madrid: Trotta.
- Santos, M. (2012). Elementos del pensamiento de W. Benjamin, Th. W. Adorno y Max Horkheimer para la teoría de la educación. *Estudios filosóficos*, 61, 425-438.
- Sartre, J. (1948). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. J. Bianco (trad.). Buenos Aires: Sur.
- Schmidt, J. (2004). Mephistopheles in Hollywood, En H. Huhn (Ed.), *The Cambridge Companion to Adorno* (pp. 148-180). Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Sharp, A. (2009). The Child as Critic. En E. Marsal, T. Dobashi & B. Weber (Eds.), *Children Philosophize Worldwide. Theoretical and Practical Concepts* (pp. 201-208). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Tafalla, M. (2003). *Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.

- Teimil, I. (2007). Emancipación y potencial constructivo del concepto en la Dialéctica Negativa de Adorno. En M. Cabot (Ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectiva* (pp. 79-86). Palma: Ediciones UIB
- Temprado, M. (2016). La Ilustración de Ulises: Lectura de la Odisea a la luz de la Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/temprado52.pdf>.
- Thiebaut, C. (1989). La Escuela de *Frankfurt*. En V. Camps (Ed.), *Historia de la ética* (pp. 441-480). Barcelona: Crítica.
- Weber, M. (1964 [1922]). *Economía y sociedad; Esbozo de sociología comprensiva*. J. Medina, J. Roura, E. Imaz, E. Garcia & J. Ferrater (trads.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2012 [1955]). La ética profesional del protestantismo ascético. En J.M. García (Ed.), *Clásicos del pensamiento económico y social* (pp. 149-294). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Wellmer, A. (1996 [1993]). *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. En M. Jiménez (trad.). Madrid: Frónesis
- Yun, L. (2005). *Dialéctics of the Body: Corporeality in the Philosophy of T.W. Adorno*. New York: Routledge.
- Zamora, J. (2010). FILOSOFÍA DESPUÉS DE AUSCHWITZ. En O. Nudfer (Ed.), *Filosofía de la filosofía* (pp. 173-213). Madrid: Trotta
- Zamora, J. (2011). Memoria e historia después de Auschwitz. *Isegoría*, 45, 501-523.
- Zamora, J. (2012). Teoría crítica del antisemitismo. *Constelaciones*, 4, 133-177.